

العنوان:	منهجية التعامل مع السنة النبوية في عالم ما بعد الحداثة
المصدر:	الفكر الإسلامي المعاصر
الناشر:	المعهد العالمي للفكر الإسلامي - مكتب الأردن
المؤلف الرئيسي:	سرميني، محمد أنس
المجلد/العدد:	مج26, ع101
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	2021
الشهر:	ربيع
الصفحات:	101 - 142
رقم MD:	1155102
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
اللغة:	Arabic
قواعد المعلومات:	IslamicInfo
مواضيع:	السنة النبوية، الفكر الإسلامي، النقد الحداثي، تحليل الخطاب
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/1155102

© 2022 دار المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو دار المنظومة.

منهجيَّة التَّعامُل مع السُّنَّة النَّبويَّة في عالم ما بعد الحداثة

محمد أنس سرميني*

الملخص

تروم هذه الدراسة البحث في منهجيَّة التَّعامُل مع السُّنَّة النَّبويَّة في ظلِّ مأزق الحداثة وما بعد الحداثة، الذي أتى بتساؤلات وانتقادات كثيرة بسطها أمام المنظومة الإسلاميَّة التراثيَّة. وتقترح الدراسةُ أنموذجاً تحليلياً للتصوُّر الحداثي والتصوُّر الإسلامي؛ بغرض الموازنة بينهما، والعودة بهما إلى أصولهما الأولى. ويقوم هذا المقترح على مستويات ثلاثة: الفلسفة والرؤية الكلية، ثم المناهج المستخدمة في سياق هذه الرؤية، ثم الأدوات المعرفيَّة التي أفرزتها تلك المناهج.

ثم تنتقل الدراسة إلى بحث إمكانية الالتقاء بين التصوُّرين الإسلامي والحداثي، فترفض إمكانية الالتقاء في الرؤية الكُليَّة والفلسفة، ولا ترى مانعاً من التقائهما في الأدوات. أمّا فيما يتصل بإمكانية الالتقاء في المنهجيات، فقد عملت الدراسة على تحليل اثنين من المناهج الحداثيَّة، هما: المنهج التاريخاني، والمنهج التأويلي، ووازنت بينهما وبين المناهج التراثيَّة التي يمكن أن تُؤصِّل لهما، وخلُصت إلى إلحاقهما بالرؤية الكُليَّة؛ أي بعدم صحة قراءة السُّنَّة النَّبويَّة عبر هذه المناهج، فإن تحققت تلك القراءة فإنها ستكون على أرضية توفيقية تجمع بين المنظومتين، ولا يتحقق فيها شروط إحداهما.

وتتجه الدراسة بعد ذلك بمزيد من التحليل إلى أدوات المناهج الحداثيَّة، وذلك من خلال مطلبين: مطلب في الوعي المنهجي عُنِيت فيه بتحديد آلية الاستفادة من هذه الأدوات ومواطنها، ومطلب في الخلل المنهجي عُنِيت فيه بإبراز المواطن والشروط التي يصعب فيها استدعاؤها. ثم تنتهي الدراسة بالوقوف عند نماذج تطبيقية لدراساتٍ في السُّنَّة النَّبويَّة يمكن تصنيفها على أنها استقدمت أدوات حداثيَّة في مناهجها، أو أنها شاكلت في نتائجها ما تنتجه المناهج الحداثيَّة من نتائج، وأعطت رأيها في تلك المقاربات.

الكلمات المفتاحية: السُّنَّة، الحداثة، التاريخانيَّة، التأويليَّة، الخلل المنهجي.

* دكتوراه في الحديث الشريف، جامعة الجنان، 2015م، أستاذ مساعد في جامعة إستانبول 29 مايو بتركيا. البريد الإلكتروني: anassarmene@gmail.com

تم تسلُّم البحث بتاريخ 2020/9/3م، وقُبِل للنشر بتاريخ 2021/2/22م.

سرميني، محمد أنس (2021). **منهجيَّة التَّعامُل مع السُّنَّة النَّبويَّة في عالم ما بعد الحداثة**، مجلة "الفكر الإسلامى المعاصر"، مجلد 26 العدد 101، 101-142. DOI: 10.35632/ citj.v26i101.5469

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي 2021 ©

مقدمة:

تتجه هذه الدراسة الموسومة بمنهجيَّة التعامل مع السُّنَّة النَّبويَّة في عالم ما بعد الحداثة، إلى تحليل إشكالية العلاقة بين التصوُّر الإسلامي والتصوُّر الحداثي؛ بالوقوف عند منهجيَّة التَّعامُل مع السُّنَّة؛ وصولاً إلى بعض المقترحات المنهجيَّة في المسألة؛ فالسُّنَّة باعتبارها ديناً وسردية علمية ومرجعية، والحداثة باعتبارها سردية مقابلة، تتضمَّن أدوات نقديَّة وتفكيكيَّة، فيأتي بناءً على ذلك السؤال عن أفق العلاقة بين هذين الحقلين، وعن الفعاليات المتدخلة في صياغة هذه العلاقة، أو توجيهها، أو إحداث القطعية فيها. وبعبارة أُخرى، فإن موضوع هذه الدراسة هو المنهجيات، والمقاربات الإسلاميَّة التراثيَّة والحداثيَّة، والعلائق في ما بينها، وتدخل فيها أيضاً مساءلة المقاربات التوفيقية بين النظرين، والمقاربات التي تنشد القطيعة التامة؛ فتسعى الدراسة إلى تقويم تلك المقاربات، ضمن نطاق وحدود مخصصة، هي: الحديث، والسُّنَّة النَّبويَّة.

تأتي أهمية هذه الدراسة من جهة جِدَّة موضوعها، ودقته، وحساسية مجالها، وأحكامها المتصلة به. فالذي كُتِب في تأصيل المناهج الحداثيَّة والتراثيَّة ليس بالقليل، وما كُتِب كذلك في نقد تلك المناهج أيضاً ليس بقليل، ولن تُعْنى هذه الدراسة بأحد هذين الموضوعين إلّا عَرَضاً، فإشكاليتها إذاً هي البحث في إمكانية الاتصال بين مناهج النظرين المذكورين، ومدى الفائدة أو الخلل الذي يتحصَّل من ذلك الاتصال، وتسعى الدراسة إلى ربط الجانب النظري بالتطبيقي في هذا السياق، بذكر أمثلة عملية من دراسات قامت على أساس إمكانية الالتقاء بين أدوات هذين المنهجين. أمّا حساسية الموضوع فتأتي من جهة اتصاله بمأزق الحداثة، الذي دخلته البلاد المسلمة منذ قرن أو يزيد، ولمّا تجد المخرج أو الجواب المناسب.

اعتمدت الدراسة المنهج الاستقرائي، والوصفي مع التحليلي والنقدي، فاستقرأت أوَّلاً ما كُتِب في هذا المجال المعرفي، في ما يتصل بالمنهجيَّة التراثيَّة ونقدها، والمنهجيَّة الحداثيَّة ونقدها، ثم حلَّلت المادة المستقرأة، وصنَّفتها في أنساق ومباحث ملائمة لغرض الدراسة، وأعملت المنهج النقدي في جميع مراحل الدراسة، لتنتهي بالنظر التقويمي الكلي في الموضوع.

قُسِّمت هذه الدراسة إلى أربعة مباحث؛ الأوَّل: تمهيدي يعالج مصطلحات الدراسة ويحاول إعادة كل من التصوُّر الحداثي والتراثي إلى أصوله الكلية؛ أي الفلسفة والرؤية الكلية، ثم المناهج المستخدمة في سياق هذه الفلسفة، ثم الأدوات المعرفيَّة التي أفرزتها تلك المناهج. والثاني: يعالج إمكانية اللقاء والوصل أو الفصل بين النظرين؛ التراثي، والحداثي، مع التمثيل بمنهجين اثنين من أهم المناهج الحداثيَّة، هما: المنهج التاريخاني، والمنهج التأويلي. والثالث: يقترح مواطن الاستفادة من أدوات المناهج الحداثيَّة، والمواطن التي لا يمكن للنظرين الالتقاء فيها. والرابع: يعرض نماذج تطبيقية لدراسات في السُّنَّة النَّبويَّة يمكن قراءتها على أنها ثمرة أدوات المناهج التراثيَّة والمناهج الحداثيَّة معاً. وقد أعطت الدراسة رأيها في تلك المحاولات من حيث المناهج والنتائج.

يمكن تقسيم الأدبيات والدراسات السابقة في هذا الموضوع بحسب الأنساق الآتية:

- دراسات في تأصيل الحداثة ونقدها، أي تلك التي تأتي في سياق الكشف عن أصول الحداثة، وبيان أهم الانتقادات المتجهة إليها، ومن ذلك: كتب رينيه غينون، وعبد الوهاب المسيري، وطه عبد الرحمن، وآلان تورين، ووائل حلاق.

- دراسات النقد الحداثي المُتَّجِه إلى السُّنَّة النَّبويَّة، وهي كثيرة، منها: مواضع من كتب محمد أركون، ومحمد شحرور، وعبد المجيد الشرفي، ومحمد حمزة.

- دراسات الدفاع عن السُّنَّة أمام شبهات الحداثة، وهي كثيرة، منها: دراسة الحداثة وموقفها من السُّنَّة للحارث فخري، وموقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام لمحمد القرني، والاتجاهات العقلية المعاصرة في دراسة مُشكِل الحديث لمحمد رمضاني.

وهي بمجملها دراسات مهمة في سياقها، وقد جرت عملية الاستفادة منها وتوظيفها بالانطلاق منها، والبناء عليها في رحلة الوصول إلى أهداف هذه الدراسة؛ أي الأهداف المتصلة بالقراءة المابعدية لمنهجيَّة التَّعامُل مع السُّنَّة.

أوّلاً: مدخل مفاهيمي للدراسة

1. المنهجيَّة:

النهج في اللغة: الطريق الواضح، ومثله: المنهاج والمنهج، ومنه قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة:٤٨)، وكذلك في الحديث الشريف: "تَرَكَكُم عن حُجَّة بيّنة، وطريق ناهجة" (الصنعاني، 1983، ج5، ص434؛ الأزهري، 2001، ج6، ص41؛ الهروي، 1999، ج8، ص1898). ولا تخرج استخدامات المنهجيَّة في الاصطلاح الإسلامي عن المعنى اللغوي. ومع تطور نظرية المعرفة، صار للمنهج والمنهجيَّة تعريفات ودلالات معينة، تتعلق بطبيعة التفكير، وطرق الاستدلال، والوصول إلى المعرفة، وتناقش الكيفية من الوسائل والأدوات التي يوصَل بها إلى الفهم الأقرب لحقائق الكون والإنسان والوجود، وتتخصَّص في الإجابة عن سؤال "كيف" من الأسئلة المعرفيَّة (أبو الفضل، 1994، ص196). وفي سياق دراستنا هذه، فإن التعريف المقترح للمنهجيَّة هو: أكثر الوسائل دقَّةً للوصول إلى أحسن فهم للسُّنَّة النَّبويَّة.

2. السُّنَّة النَّبويَّة:

السُّنَّة في اللغة: السيرة والطريقة، وهي في الاصطلاح تتعدَّد بتنوُّع سياقات ورودها؛ فالسُّنَّة في السياق اللغوي هي غير ما عليه في السياق الفقهي، أو العقدي، أو الكلامي، أو الأصولي، أو الحديثي.[1] والمقصود هنا من تعريفات السُّنَّة المفهوم المشترك بين أصول الفقه والحديث الشريف، وهو: جميع ما صدر عن النبي ﷺ من أقوال، وأفعال، وتقريرات اكتسبت الصفة التشريعية (السبكي، 1995، ج2، ص263؛ القاسمي، ص61).[2] توجد مناقشات في تطابق مفهوم السُّنَّة والحديث أو اختلافهما، وكذلك في زمان اكتساب السُّنَّة المعنى الاصطلاحي. ويميل أهل التصوُّر الإسلامي إلى القول بالترادف والتبكير في استعمالها، بينما يميل أهل التصوُّر الحداثي إلى المغايرة مع التأخير في استقرار دلالتها الاصطلاحية (أبو زيد، 1992، ص34؛ حمزة، 2015، ص35).

---

[1] السُّنَّة في السياق الفقهي: ما يقابل الفرض والمباح والمكروه والحرام. والسُّنَّة في السياق العقدي: ما يقابل البدعة. والسُّنَّة في السياق الأصولي: ما يقابل الحديث القولي. والسُّنَّة في السياق الحديثي: ما يأتي في المتن أعلاه.

[2] التشريع هنا بالمعنى المباشر لا بالمعنى الذي يجعل كل أمر قام به النبي ﷺ ولو كان جبلياً أو بشريًّا فِعلاً ذا قيمة تشريعية، مثل إباحة النوم والطعام وأنواع معينة منه؛ فالأمر على الإباحة الأصلية.

3. التَّعامُل مع السُّنَّة:

التَّعامُل من العمل والمعاملة، وهو مصطلح شاع استعماله مع المفاهيم حديثاً، وأجده يتناول ثلاث مساحات معرفيَّة من المفهوم المدروس، هي: أوَّلاً، منهجيَّة الاستفادة من المصدر المدروس وأدواتها، ومرجعية المصدر المستفاد منه وموثوقيته، وحال المستفيد وشروطه. وفيما يتعلق بالسُّنَّة، فالتَّعامُل معها يعني دراسة حُجِّية السُّنَّة وسلطة السُّنَّة من جهة كونها مصدراً تشريعياً أم لا، وموثوقيتها من جهة القبول والردِّ، ومنهج الاستفادة منها وشروط ذلك، وصفات المستفيد وشروطه، انطلاقاً من أن التَّعامُل في هذه الدراسة مخصوص بعالم ما بعد الحداثة؛ فإن المعنى ينصرف إلى أصل فكرة النبوة، وحُجِّية السُّنَّة، وأدوات فهمها، مع أخذ المناهج الحداثيَّة والمناهج المتبعة في التصوُّر الإسلامي في ذلك بالاعتبار، بحيث يتجه المراد من التَّعامُل إلى مدى إمكانية تحديث مناهج قراءة السُّنَّة وأدواتها.

4. الحداثة وخصائصها:

الحداثة لغةً من حدَث، والحديث لغةً مقابل القديم، وحدوث أمر يعني ظهوره بعد أن لم يكن (ابن منظور، 1993، ج2، ص131؛ ابن فارس، 1979، ج2، ص36). والحداثة في الاصطلاح الفلسفي لها أكثر من نوع ووجهة، وينبني على ذلك أن لها تعريفات عِدَّة، يمكن أن نختار منها ما عرَّفها به محمد أركون بأنها: "استراتيجية شمولية يتبعها العقل من أجل السيطرة على كل مجالات الوجود والمعرفة والممارسة" (أركون، 1995، ص181)؛ فركَّز على المنهجيَّة والأهداف. وعرَّفها طه عبد الرحمن بأنها: "ممارسة السيادات الثلاث عن طريق العلم والتقنية، والسيادة على الطبيعة، وعلى المجتمع وعلى الذات" (عبد الرحمن، 2006، ص23)؛ فركَّز على أصولها وأدواتها.

إن القول بأن الحداثة قطيعة تامة، وانتقال من العصور التقليدية الكلاسيكية إلى العصور الحديثة؛ يعني إلغاء القيم السائدة في تلك العصور، وإحلال قيم الحداثة محلها كلياً، وإن القول بأنها عملية انتقاء يوضح أصول الحداثة في النظام التقليدي نفسه، ويترك المجال للقول بأن قيم العصور التقليدية ظلَّت جاثمة في خلفية العقل الغربي، التي تمظهرت في أحداث وشخصيات نادرة، وأجد نفسي قريباً من القول بالانتقاء، وهو الرأي الذي دعا إليه رينيه

غينون مؤسس الفلسفة التقليدية التكاملية؛ إذ سلَّط الضوء على ما جرى في عصور الانتقاء هذه، وأوضح أصولها التقليدية -والتقليد هنا مُعطىً قديم غير أرضي في رأيه-، وراقب مجريات الأمور ووقائعها، وتوقف عند نهاياتها المتوقعة (غينون، 2016).[3]

أحال غينون أصول الحداثة إلى الفلسفة اليونانية، باعتبارها أحد مكونات الثقافة الغربية بالاشتراك مع المسيحية، والفلسفة اليونانية عنده تحمل -منذ نشأتها- بذور اتجاهين معرفيين في التَّعامُل مع الإله والكون والإنسان؛ الاتجاه الأوَّل المتصالح مع هذه المفاهيم، الذي يقبل بثنائية الروح والجسد، والمثال والمادة، والأخلاق والمصالح، ويقرُّ بوجود الخالق، وأن الوحي أحد مصادر المعرفة، ويمكن تسميته بمصطلح الفلسفة الروحية. والاتجاه الثاني الذي يرى القطيعة والصراع مع الخالق والطبيعة والبُعْد الروحي للإنسان، فيرفض الألوهية والوحي، ويحل محلها العقلانية والدهرانية، ومصطلح الفلسفة المادية هو الأقرب إلى مضامين هذا الاتجاه (غينون، 2016).[4]

أمّا الملاحظة التي نبَّه إليها غينون فتتمثَّل في أن روّاد الحداثة ومؤسسيها بدؤوا يبحثون في الفلسفة اليونانية عن الاتجاه المادي فحسب، فتبنَّوا أفكاره وخصائصه، وأعلوا من شأن رجالاته من الفلاسفة، حتى كادت أسماء كثير من الفلاسفة الروحيين في اليونان تنسى وتمحى من الوعي الثقافي الغربي (الجابري، 2010، ص27-28).[5] ثم بدأ تقليم أظافر الكنيسة ورجال الدين، وصولاً إلى تنحيته عن الشأن العام، بحيث تحوَّلت عملية الانتقاء تلك إلى قطيعة صريحة، لا مع تراث العصور التقليدية كله، وإنما قطيعة مختصة بالاتجاه الروحي فيها.[6] ولا تجد

---

[3] كتاب أزمة العالم الحديث، لغينون بفصوله كلها يُؤسِّس لهذه المقولات المثبتة أعلاه، وتُعرَف فلسفته بالفلسفة التقليدية، وقد أضفْتُ إليها قيد التكاملية لتكون أكثر تعبيراً عن فلسفته، وهو ما اقترحه محمد عادل شريح في مقالته: "رينيه غينون والتقليدية التكاملية". الرابط الإلكتروني:

http://almultaka.org/site.php?id=362&idC=4&idSC=14

[4] يثبت غينون في كتابه المذكور أن المجتمعات الغربية التقليدية استمرت تحمل النموذجين المعرفيين فيها: المادي، والروحي، بتأثير من الفلسفة المادية، والإشراقية، والمسيحية.

[5] يمكن قراءة نص الجابري الآتي بوصفه كذلك يغفل تماماً أولئك الفلاسفة: "إذا فحصنا بنية الفكر الميثولوجي عند اليونان قبل الفلسفة، أو بنية العقل الذي أسَّسته الفلسفة اليونانية، أو حَلَّلنا بنية الفكر اللاتيني المسيحي، أو بنية الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، فإننا سنجد أن الإله لا يُشكِّل طرفاً ثالثاً فيها مستقلاً عن الطبيعة والإنسان."

[6] يرى مُنظِّرو الحداثة، سوى غينون ومدرسته، أن القطيعة المذكورة كانت تامة؛ فتقدُّم المعرفة عند باشلار حدث في صورة قطائع كبرى ناتجة من أزمات حصلت في أسس العلم، وتبنّى هيغل وفوكو مفهوم الفصل بدلاً من الوصل في تصوُّرهما

الحداثة غضاضة في قبول الدين في المجال الخاص، إلّا أنه قبول براغماتي متصل بالمنفعة التي تتحقق من هذه الأديان؛ لأنها لا تنكر أثر الأديان في ضبط السلوك الفردي واستقرار المجتمعات. وعليه، تكون خصائص الحداثة -مقارنةً بالدين- في سياق نظرية المعرفة على النحو الآتي:

- مصادر المعرفة هي الكون والوحي معاً في التصوُّر الإسلامي، وهي الكون والعقل بحسب التصوُّر الحداثي؛ فالعقل مصدر من مصادر المعرفة عند الحداثيين، وأداة من أدواتها عند أصحاب التصوُّر الإسلامي.

- يمكن للعقل أن يستقل بنفسه عن مُوجِّه خارجي في التصوُّر الحداثي، ولكنه يحتاج إلى ذلك المُوجِّه، وهو الوحي والغيب في التصوُّر الإسلامي.

- القيم ثابتة وليست نسبية، والرؤية الكلية ذات بُعْدين؛ مادي، وروحي، كما في التصوُّر الإسلامي، أمّا في التصوُّر الحداثي فالقيم نسبية، والرؤية الكلية ذات بُعْد مادي فحسب.

- قبول الأصول الإسلاميَّة على أنها مناهج صحيحة، وقراءات ممكنة في أثناء التَّعامُل مع مصادر المعرفة، أو القطيعة معها، أو مع ما ينافي خصائص التصوُّر الحداثي منها.[7]

وتنعكس هذه الخصائص على فلسفات ومناهج معرفيَّة أصَّلتها الحداثة، وهي تقوم على السَّلب، ونفي المناهج الكلاسيكية التقليدية، وعلى رأسها العقلانية التي تنفي التفسير الغيبي، والمنهج التجريبي والنقدي الذي ينفي مصدرية الوحي، ويلزم عن ذلك القول بالتاريخانيَّة والتأويليَّة في مقاربتها للنَّص الديني بوصفه غيبياً، ومصدره الوحي. وسيأتي مزيد من الكلام عن هذا في المبحث الآتي، ولكن تجدر الإشارة هنا إلى أمرين؛ أوَّلهما أن الحداثة تمتلك ثوابت ومفاهيم مركزية ومناهج معرفيَّة واضحة في البناء والنقد، وثانيهما أن الحداثة تُقِرُّ بالتاريخانيَّة، ولكنها تنسب إلى نفسها الإطلاق بأنها نهاية التاريخ، وفوق التاريخانيَّة.[8]

للتاريخ. انظر: القرني، **موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام**، ص132. ويوافق على ذلك عدد من الدارسين الإسلاميين الناقدين للحداثة. انظر أيضاً: عبد الله، **الحداثة وموقفها من السُّنَّة**، ص49.

[7] الخطاب الحداثي خطاب يرى في التراث الإسلامي عائقاً أمام النهضة، ويستبطن في مقاربته للتراث المناهج والقيم الحداثيَّة؛ إذ يُعبِّر عن القطيعة برفض سلطة النص وسلطة السَّلف. انظر: سعد، حسين. **بين الأصالة والتغريب في الاتجاهات العلمانيَّة عند بعض المفكرين العرب المسلمين في مصر**، ص28-36.

[8] صرَّح بذلك كثيرون. انظر مثلاً: نهاية التاريخ لفرانسيس فوكوياما.

وفي ما يخصُّ التلاقي الذي حصل بين الحداثة والإسلام بوصفه جزءاً من المنهج التقليدي، فإن المصطلح الأفضل في التعبير عنه هو مأزق الحداثة على أساس أنه اشتباك بين فلسفتين ونظرين متغايرين للكون والإله والإنسان، يضاف إلى ذلك أن الحداثة جاءت مُحمَّلة -إلى جانب فلسفتها المادية- بأنظمة تشريعية سياسية واقتصادية تُطبِّقها، وكذلك جاءت مشفوعة بترسانة تقنية وعسكرية متقدمة، جعلت المأزق أكثر صعوبةً وتأثيراً.

5. ما بعد الحداثة وخصائصها:

إن المنهج النقدي التاريخاني والتأويلي الذي حملته الحداثة، وقيَّدت به سلطات الكنيسة ورجال الدين، حتى طال الثوابت الدينية والفكرية التي كانت غير خاضعة للنقد في العصور الوسطى؛ لم يتوقف عند هذه الحدود، وإنما اتسعت مساحته وأدواته، فوصل إلى نقد الحداثة نفسها؛ إذ نقد فلسفتها وأصولها ومخرجاتها؛ ما مهَّد الطريق لظهور مرحلة ما بعد الحداثة، التي رفضت الثوابت التي تبنَّتها الحداثة؛ أي مركزية العقل والإنسان، واتسع فيها المنهج التأويلي النقدي إلى أن صار منهجاً تفكيكياً مُطلَقاً، بحيث شكَّك في العقل والوحي معاً. وقد اتسمت المرحلة أيضاً بنفيها امتلاك أحد للحقيقة المُطلَقة، فأسقطت كل المرجعيات، وقالت بالسيولة في كل شيء، وادَّعت أن الطرق والمناهج الموصلة إلى الحقيقة متعددة، فقالت بالنسبية والصيرورة، وتجنَّبت الإطلاقات الكلية والقطعيات النهائية (تورين، 1998، ج2، ص7-8؛ القرني، 2012، ص204-205؛ المسيري، 2002، ص138؛ المسيري، 2006، ص326).[9]

يوجد خلاف بين الفلاسفة العرب في مسألة وصول فلسفة الحداثة وما بعد الحداثة إلى بلاد المسلمين، أو أن هذه البلاد ما زالت في طور استقبال فلسفة الحداثة فحسب، فذهب

[9] تُنسَب حالة التفكيك ما بعد الحداثيَّة إلى نيتشة ودريدا وفوكو، ولكن يوجد أكثر من تفسير لنشأة ما بعد الحداثة وتفسيرها، والباحثون مختلفون في كونها فلسفة تقطع مع الحداثة، أو أنها امتداد عنها، أو نقد لها. وجلي أن هذه الدراسة أقرب إلى الرأي الثالث في المسألة. ويسير في هذا الاتجاه آلان تورين الذي يُعرِّف الحداثة سلبياً بأنها تحرير ونقد، وأنها عجزت عن تنظيم ثقافة ومجتمع. وعليه تكون ما بعد الحداثة استمراراً معمقاً لمنهج النقد المذكور، وهو كذلك اختيار هبرماس في المسألة. انظر: تورين، **نقد الحداثة**؛ القرني، **موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام**. غير أن الإنسانية التي بشَّرت بها الحداثة كانت تحمل في طيّاتها بذور نقض هذه الإنسانية وهدمها؛ فالقول بالبُعْد المادي فحسب، ونفي الروحي له، انتهى بمفهوم الإنسان إلى مفهوم مُشوَّه. انظر: المسيري، **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**. وله: **دراسات معرفيَّة في الحداثة الغربية**.

بعضهم إلى التمييز الدقيق بين خصائص كل مرحلة، وذهب آخرون إلى القول بأن المرحلتين اجتمعتا معاً بصورة معينة، وشكَّلتا تياراً يقابل التيار المبني على التصوُّر الديني. وقد اختارت الدراسة الرأي الثاني منهما؛ لأن الحداثة لم تتمكَّن بعدُ في بلاد المسلمين ليصح القول بالانتقال إلى ما بعد الحداثة (عبد الله، 2013، ص53).

ثانياً: إمكانية اللقاء بين أطروحات التصوُّر الحداثي والتصوُّر الإسلامي

للكلام عن مبدأ الوصل أو الفصل بين الأطروحة الحداثيَّة والأطروحة المبنية على التصوُّر الإسلامي، لا بُدَّ من توضيح أن الذي سيُناقَش هنا هو ثلاث قضايا متتالية: المبدأ نفسه، ثم الإمكان، ثم الثمرة والنتائج التطبيقية. والكلام في المبدأ يستدعي تحليل المنظومة الحداثيَّة من جهة إبستمولوجية معرفيَّة، ثم توزيعها في مستويات مناسبة. أمّا الكلام في الإمكان فركَّزت الدراسة فيه على تحليل منهجين فقط من مناهج الحداثة، هما: التاريخانيَّة، والتأويليَّة؛ لأن الدراسة لا تتسع لعرض جميع تلك المناهج، ولأن الدراسة توقفت عند زاويتين معرفيتين في تلك المناهج؛ أولاهما: إمكانية التوفيق بينها وبين المناهج المبنية على التصوُّر الإسلامي، وثانيتهما: حضور تلك المناهج الحداثيَّة في المناهج المبنية على التصوُّر الإسلامي. ثم توقفت الدراسة عند تحليل جوانب الوعي المنهجي والخلل المنهجي فيها.

1. الحداثة وتحليل أطروحاتها المعرفيَّة:

تقترح الدراسة -في سياق تحليل الأطروحة الحداثيَّة من المنظور المعرفي الأنموذج- الآتي الذي يردُّها إلى ثلاثة مستويات، هي: الرؤية الكلية، والمناهج، والأدوات.

أ. الحداثة بوصفها رؤية كلية: هي فلسفة قائمة برأسها، ولها مصادرها وقيمها وخصائصها الذاتية. وهذه الفلسفة قائمة على رؤية مادية تنفي الغيب، وترفض الميتافيزيقيا، ومصادرها: العالم، والعقل فقط؛ فترفض الوحي مصدراً، فغدا العقل بمنزلة الإله (عبد الرحمن، 2000، ص39). ولها قيم تُعبِّر عن هذه الرؤية، منها: العقلانية، والأَنْسَنَة، والفردانية.

ب. الحداثة بوصفها مناهج معرفيَّة: الرؤية الكلية المذكورة لها مناهج معرفيَّة تُعبِّر عن اقتصارها على الجانب المادي فحسب، وتؤول بمجملها إلى المنهج التجريبي الكمي الذي أثبت فعاليته في فهم العالم، وفي حقل الدراسات الكلية، ثم استُجلِب إلى حقل الدراسات الإنسانية والغيبيات. ومن أهم هذه المناهج المستحدثة: التاريخانيَّة، والتأويليَّة، والنقديَّة، ثم التفكيكيَّة، والنسبيَّة المُطلَقة (تورين، 1998، ج2، ص3–44).

ت. الحداثة بوصفها أدوات منهجيَّة: المناهج المذكورة أفرزت أدوات معرفيَّة خاصة تتناسب مع طبيعة تلك المناهج، ومع فلسفة الحداثة الكلية، ومن أهمها: الحفر التاريخي، والبحث في النشأة والأصول،[10] والنقد العلمي، والشك المنهجي، وكذلك المنطق الأرسطي والأفلاطوني، والمنطق الأنثروبولوجي الحديث، وأيضاً أدوات البحث الاجتماعي، والتاريخي، والاقتصادي، والنفسي.

وعقب ذلك تأتي مخرجات الحداثة ونتائجها على المستوى المعرفي (سرميني، 2019، ص515–521).[11]

وبتأمُّل المستويات المذكورة، فإن العلاقة بين الرؤية الكلية المادية الحداثيَّة والرؤية الدينية الكلاسيكية هي علاقة التناقض الذي لا يجتمع فيه الطرفان (أدونيس، 1973، ج1، ص18–20؛ القرني؛ 2012، ص12–19).[12]

والعلاقة بين أدوات المنهج الكلاسيكي والحداثة هي التعاضد والتعاون؛ فالأسئلة التي طرحتها الحداثة عن الإسلام وتشريعاته ونصوصه وتوثيقها ونشأتها كانت أسئلة مشروعة ومعمَّقة، استدعت الإجابةُ عنها الاستعانةَ بأدوات المناهج الحداثيَّة للوصول إلى أجوبتها،

---

10 وصولاً إلى تجريد النصوص الدينية من أبعادها الغيبية المقدسة.

11 يمكن تنزيل هذا النموذج في سياقات أُخرى غير السياق المعرفي، مثل السياق السياسي. فإذا كانت العلمانيَّة رؤية كلية، فإن الديمقراطية هي أحد تمظهراتها ومناهجها، وكذلك منظومة الدولة القومية الحديثة، ويأتي عقب ذلك الانتخاب والترجيح بالأغلبية وأمثاله بوصف ذلك أدوات تعمل في هذا الحقل.

12 يُؤكِّد الفكر الحداثي أنه لا يمكن أن تلتقي الحداثة مع التراث؛ لأن تصوُّر النظرين عن الإله والعالم الإنسان مختلف اختلافاً جذرياً، مُبيِّناً أن المأزق الحضاري للمسلمين في حقيقته مأزق منهجي مبني على طبيعة تعامل الفكر الإسلامي مع أصول الإسلام ونصوصه التأسيسية. انظر: أدونيس، **الثابت والمتحول**؛ والقرني، **موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام**.

فضلاً عن أن جزءاً ليس بالقليل من الأدوات هو من المشترك بين الاتجاهين الكلاسيكي والحداثي، بمعنى أنها لم تكن بالضرورة أدوات حداثيَّة، أو معطىً من معطيات الحداثة (القرني، 2012، ص171–172).[13] أمّا بالنسبة إلى النتائج فلا غرابة في أن تجتمع بعض مخرجات التصوُّر الحداثي مع مخرجات التصوُّر الإسلامي.

ويبقى الإشكال في المناهج، فهل يمكن أن يجتمع المنهجان أم أن العلاقة بينهما التعارض؟ وهل القول بأحد المنهجين هو نفي للمنهج الآخر كما في القيم والرؤية الكلية أم أن الأمر خاضع للتوفيق والتوافق كما في الأدوات؟

على سبيل المثال، يتَّهم طه عبد الرحمن الدراسات الحداثيَّة للتراث بأنها تستخدم من المنهجيات ما لا يتلاءم مع طبيعة الموضوع؛ أي التراث. ولهذا وجب "تجديد المنهج في تقويم التراث" (عبد الرحمن، 1994، ص19)، في حين تتجه المقاربات التوفيقية التي قدَّمتها المدرسة العقلية الإصلاحية مطلع القرن العشرين ومَن نحا نحوهم لاحقاً إلى إعادة قراءة الدين حداثياً، بمعنى أنهم أخضعوا النَّص الديني والمعارف الغيبية إلى المنهج العقلاني في نقده وتقويمه، فكانت مخرجات هذه المناهج التوفيقية مثار إشكال دائماً.

وفي ما يتصل بالسُّنَّة النَّبويَّة، فإن المقاربات التوفيقية سلكت أكثر من اتجاه، ومن ذلك الاتجاه المقصدي الذي يفهم السُّنَّة في ضوء المقاصد لتطويعها إلى قيم الحداثة،[14] والاتجاه القيمي الذي يسعى لقراءة السُّنَّة بقيم الحداثة، والاتجاه اللغوي التأويلي الذي يبحث في تأويل النصوص وصرفها عن ظاهرها الذي يتنافى مع الحداثة (سرميني، 2020، العدد17، المجلد2، ص143–168).

وعلى مستوى المناهج، ظهرت القراءة النقديَّة والتفكيكيَّة والتأويليَّة، فرفضت حُجِّية السُّنَّة وسلطتها، أو بحثت في تأويلها وصرف دلالات ألفاظها عن معانيها المجمع عليها.

---

13 يعارض بعض الباحثين تطبيق أدوات المناهج الحداثيَّة على النص الديني بوصفها خارج مجاله التداولي وأدواته المعرفيَّة، ويرون أن استخدامها ينحصر في مسلك التزام ما لا يلزم، أو إلزام الخصم. انظر مثلاً: القرني، **موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام**. ويمثل على ذلك بأدوات المنطق والعرفان وغيره، ولا يُسلَّم له تراثياً ما ذكر؛ لأن الذي استقر عليه الأمر إعمال هذه الأدوات في ميادين الأصول والكلام والتصوُّف.

14 الوصول إلى المقاصد يكون عن طريق النصوص عند أصحاب التصوُّر الإسلامي، ويكون عن طريق الواقع وتقدُّم الإنسانية مع النصوص عند أصحاب النظر التوفيقي. أمّا أصحاب التصوُّر الحداثي فلهم مقاربة في تطويع النص من خلال المقاصد أيضاً، والمراد هنا النوع الثاني.

وعلى مستوى الأدوات، ظهرت الدراسات التاريخية الحفرية التي تبحث في النشأة والأصول، والدراسات النقديَّة التي تروم إعادة النظر في كل ما قدَّمه المنهج التقليدي الكلاسيكي من معارف، وقد فتحت جهود المستشرقين باب هذه الدراسات بدافعٍ من المناهج والأدوات الحداثيَّة، ثم انتقلت إلى الجامعات في البلاد الإسلاميَّة لاحقاً.

أمّا الرافضون لمبدأ التواصل المنهجي بين الاتجاهين فكان لهم موقف ناقد من مخرجات المدرسة العقلية بأنواعها، ويتفاوت الاتجاه الرافض في شِدَّة رفضه ولينه ومرجعيته؛ فمنهم أنصار المذهب السلفي، وبعضهم أنصار التراث والمذهبية، وآخرون دعاة الفصل التام بين الإسلام والحداثة.

2. تحليل المنهج التاريخاني والمنهج التأويلي:

يُعْنى هذا المطلب بتحليل منهجين من أهم مناهج التصوُّر الحداثي، مع موازنتهما بما يقرب إليهما في التصوُّر الإسلامي.

أ. المنهج التاريخاني:

يُعْنى هذا المنهج بقراءة النصوص وفق السياق الذي وردت فيه، بوصفها منتجاً تاريخياً، وانعكاساً للثقافة السائدة، وإنتاجاً من إنتاجاتها. فلا يمكن فهم ظاهرة الوحي أو أي ظواهر أُخرى خارج سياق انبثاقها، والتَّعامُل مع النصوص يكون بشروط الحاضر لا بشروط الماضي. وقد انتهى الأمر بالتاريخانيَّة إلى أن صارت ديناً حداثياً كما قال آلان تورين عن الحداثة بأنها: "آمَنَتْ بالتاريخ، كما آمَنَ غيرها بالخَلْق الإلهي" (تورين، 1998، ج2، ص204؛ القرني، 2012، ص95-96).

ومن جهة أُخرى، فقد طبَّقت الحداثة هذا المنهج على النَّص الديني، وكانت السُّنَّة النَّبويَّة مجالاً أيسر للحداثيين في إعمال المنهج التاريخاني باعتبار خصوصية القداسة القرآنية في اللفظ والمعنى. والعلاقات المذكورة بين النَّص النبوي والواقع إنما هي علاقات الزمن الماضي التي توقفت صلاحياتها في البحث عن علاقات جديدة في الزمن الحاضر (عبد الرحمن، 2006، ص204).

لقد انتقد أركون السُّنَّة عن طريق المنهج التاريخاني بقوله إن "السلطة الرسمية قد حرصت منذ البداية على ألّا تنقل نسخة معينة من التراث، وهو ما بيَّنته الدراسة التاريخية لعملية الإسناد المستخدم في الحديث النبوي" (أركون، 1996، ص284). وذهب نصر حامد أبو زيد إلى التمييز بين مستويين من مستويات السُّنَّة؛ الأوَّل: متصل بالوحي والثابت الإلهي، والثاني: متصل بالواقع والعادات والاجتهادات النَّبويَّة؛ إذ قال: "السُّنَّة هي عادات ووحي معاً، ولا بُدَّ من التمييز بينهما، فسُنن العادات غير ملزمة للمسلم في العصور التالية" (أبو زيد، 2006، ص17).[15] وسمّى شحرور الـمُسمَّيين نفسيهما بتسمية أُخرى، هي: السُّنَّة النَّبويَّة، والسُّنَّة الرسولية، فأحال الأولى إلى الاجتهادات النَّبويَّة، وأحال الثانية إلى التبليغ والوحي من الإله إلى الرسول؛ إذ قال: "بأنه بمُجرَّد انقطاع النبي ﷺ من لحظة وفاته عن الدنيا لم تعد له علاقة بكل ما حدث بعده، وعلاقة الحديث واضحة بارتباطها بأسباب سياسية واقتصادية وشعوبية وثقافية وعقائدية لتجعل منه [عليه الصلاة والسلام] مرجعاً لتبرير كل هذه المواقف لأصحابها" (شحرور، د.ت، ص219)، وهو بذلك يعطي السُّنَّة النَّبويَّة أيضاً سلطة التشريع، لكن في سياق تاريخي متصل بحاجات المجتمع النبوي وأدوات تنظيمه.

الأدوات المنهجيَّة التي انبثقت عن المنهج التاريخاني

أوَّلاً: أفرز المنهج التاريخاني مفهوم الـمُتخيَّل الإسلامي الذي وُظِّف في تفسير المعجزات والغيبيات وما يتصادم مع الحس من أحاديث. قال بسام الجمل: "لقد أُسنِدت إلى الرسول عشرات الآلاف من الأحاديث، تدور على عِدَّة أغراض، منها: الكلام عن صور الفردوس والجحيم، ويظهر أن العلماء المسلمين استخدموا عدداً من الأحاديث في هذا الغرض لوضع مؤلفات برمَّتها تندرج في أدبيات القيامة" (الجمل، 2014؛ رمضان، 1429هـ، ص99).[16]

[15] وذلك في كتابه: **النص والسلطة والحقيقة**. ولا بُدَّ من التنبيه إلى أن التمييز المذكور بين السُّنن المتصلة بالوحي والأُخرى الاجتهادية أو الجِبِلِّية لا ينطبق تماماً على السُّنَّة التشريعية وغير التشريعية عند الأصوليين،؛ فالاجتهاد النبوي الذي لم يُصحِّحه الوحي هو جزء من السُّنَّة التشريعية لديهم. انظر: سرميني، محمد أنس. "السُّنَّة المستقلة بالتشريع، حُجِّيتها واتجاهات التعامل معها"، صقاريا: **مؤتمر مرجعية السُّنَّة**، 2018م.

[16] من هذه الدراسات، دراسة باسم مكي: "المعجزة في الـمُتخيَّل الإسلامي"، ودراسة هاجر مسعود: "فضائل القرآن في المُتخيَّل الإسلامي"، ودراسة لطيفة كرعاوي: "الفردوس والجحيم في المُتخيَّل الإسلامي". وكان الشرفي أكثر تحفُّظاً في قوله إن الـمُحدِّثين بذلوا جهوداً لا تُنكَر في التثبُّت من مدى صحة الأحاديث بما توافر لديهم من وسائل معرفيَّة، ولكنهم لم يكونوا واعين بأن ما دَوَّنوه إنما هو تمثُّل للسُّنَّة وليس السُّنَّة، وأن فيه تأثُّراً بالثقافة المحيطة والمخيلة الجماعية. انظر: الشرفي، عبد المجيد، **لبنات**، دار الجنوب للنشر، 1994م، ص154. وكذلك كان العروي أكثر إنصافاً من غيره في إقراره بجودة منهج

ولحسن حنفي أيضاً مقولات تنقل بعض المعجزات النَّبويَّة (مثل: انشقاق القمر، وتسبيح الحصى، ونبع الماء من أصابعه عليه السلام) إلى مجال الخيال الشعبي الذي يعارض الفعل الصحيح والعقل الصريح (حنفي، د.ت، ص25).

ثانياً: أفرز المنهج التاريخاني مفهوم الأسطورة الذي تمثَّلته الـمُخيِّلة الجماعية لأجيال الرواية الأولى عند الحداثيين. قال أركون: "الأحاديث مجموعات نصية مغلقة ذات بنية ثيولوجية أسطورية" (أركون، 1996، ص36؛ القمني، 1996، ص59، 305؛ عبد الرازق، 2003، ص38، 79).[17] وكثيراً ما نَسبت الحداثةُ السُّننَ إلى الماقبليات الدينية والثقافية. وكان محمود أبو رية يعيد كثيراً من الأحاديث إلى الإسرائيليات التي جاء بها كعب الأحبار، ووهب بن منبه. وقال الشرفي في كلامه عن المعجزات النَّبويَّة: "إن عدداً منها ليس إلّا صدىً مضخماً لمعجزات منسوبة إلى الأنبياء السابقين" (أبو رية، 1996، ص18؛ الشرفي، 2007، ص457).

ولست مَعنياً في هذه الدراسة بمناقشة هذه النماذج بقدر ما أُريد التنبيه على اتصالها بالمناهج التاريخانيَّة التي تدور في فلك العقلانية، ونفي الغيبيات، والتشكيك بالنصوص النَّبويَّة جميعها التي تتضمَّن هذه المعاني.[18] إن منطلق هذه الأدوات المنهجيَّة كان حداثياً بامتياز. وانطلاقاً من أنها أدوات، فلا إشكال منهجياً في تناولها من جهة أدلتها وانطباقها على الواقع، بحيث تتميز السُّنن الصحيحة من الدخيلة، ومن ذلك التمييز بين الأحاديث الصادرة عن النبي عليه الصلاة والسلام والروايات الإسرائيلية وغيرها؛ أي إن هذه الأدوات قدَّمت أسئلة مهمة للتصوُّر الإسلامي للإجابة عنها، وكذلك قدَّمت وسائل جديدة في آليات فهم العِلل الخفية، وعِلل المتن أيضاً، وهي بذلك تؤول إلى إغناء المنظومة المتبعة في التصوُّر الإسلامي إن أُحسِن استعمالها.

الـمُحدِّثين مع بعض التحفُّظات التي ذكرها عليه. انظر: العروي، عبد الله. **مفهوم التاريخ: المفاهيم والأصول**، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط4، 2005م، ص208-213، 218-221.

[17] انظر: أركون، **تاريخ الفكر العربي الإسلامي**. انظر أيضاً دراسة القمني **"الأسطورة والتراث"** التي ناقش فيها تحوُّل الحديث إلى أسطورة، وانتقد روايات هبوط آدم في الهند وحواء في جدة، ص59. وأن الخيل معقود في نواصيها الخير، ص305. انظر أيضاً نقد واقعة قتال الملائكة في بدر، وسقوط الأصنام في فتح مكة، في كتاب: عبد الرازق عيد، **سدنة هياكل الوهم**.

[18] انظر مناقشة هذه الأطروحات في دراسة: رمضان، **الاتجاهات العقلية المعاصرة في دراسة مشكل الحديث النبوي**، كاملة.

ثالثاً: من أهم ما انبثق عن المنهج التاريخاني، نظرية السياق في فهم النصوص. وقد استُعمِلت هذه الأداة في السُّنَّة النَّبويَّة، وصارت جزءاً من الدرس الحديثي المتأثر بهذا المنهج، ومنه السياق الثقافي، والاجتماعي، والقيمي، والسياسي، والواقعي، وذلك باعتبار أن السياقات المذكورة كانت ظرفاً احتوى النَّص النبوي عند صدوره.[19] وقد اتسعت نظرية السياق لغايات، أهمها: إعادة النظر في السلطة التشريعية للسُّنَّة النَّبويَّة، وإعادة قراءة السُّنَّة بمفاهيم وتأويلات جديدة. وعن طريق السياق قدَّم الفكر الحداثي أمثلة على سُنن وأحاديث تعود إلى الطَّبَعِيات، والجِبِلِّيات، أو الشؤون الحياتية، فنزعت عنها صفة التشريع، وكذلك قدَّم الحداثيون أمثلة على فهوم جديدة لنصوص فُهِمت أوَّلاً منقطعة عن سياقها في التصوُّر الإسلامي كما يدَّعون، ومن أمثلة ذلك: أحاديث الطب النبوي، والشؤون الدنيوية، وأحاديث في العقوبات والحدود، وغير ذلك ممّا سلف ذكره، أو ما يرد في كتب الحداثة ونقدها.

وقد بذل الحداثيون جهداً في توظيف نظرية السياق والبحث عن أصول تراثيَّة لها، ومن تلك الأصول التي اقترحوها: مسألة التنازع بين عموم اللفظ وخصوص السبب، ومسألة النسخ وأسباب النزول. وتفصيلها في ما يأتي:

الأصل الأوَّل: التنازع بين عموم اللفظ وخصوص السبب.

لا يخفى أن المسألة يتنازعها وجهتا نظر لدى الأصوليين، هما:

الأولى: تضييق مجال السياق في الفهم، وهو ما قال به المُحدِّثون وجمهور الأصوليين، وتلخيصه في القاعدة المشهورة: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب". فالقاعدة تُصرّح بتقديم عموم اللفظ -ظاهره، أو مقصده- على خصوصية سياقه، لكنها تشير إلى الخلاف الذي قد ينشأ بين اللفظ وسياقه وأسباب صدوره ومورده. غير أن القاعدة صِيغت بألفاظ كلية يجوز أن يطرأ عليها التخصيص والاستثناء مثل جميع القواعد الفقهية، بحيث تكون العبرة للسبب لا للفظ (الرازي، 1997، ج3، ص125).

[19] من أنواع السياقات المدروسة، السياق اللغوي الذي يشمل نوعية الجملة والأسلوب الذي تشكَّل منه النص، وكذلك المفردة والسوابق واللواحق، وكله ممّا توسَّع فيه علماء أصول الفقه، وتفوَّقوا فيه، ولكن المنهج الحداثي لم يعره اهتماماً مناسباً.

الثانية: توسيع دلالة السياق في الفهم، وهو المعنى الذي يُفهَم من تصريحات أتباع الحنفية والمالكية وتطبيقاتهم في مواضع كثيرة من كتبهم الفقهية والأصولية، ويمكن التركيز هنا على أُنموذجين:

الأوَّل: التقابل بين التشريع العام والتشريع الخاص؛ أي ما شرعه النبي ﷺ للمسلمين جميعاً على سبيل التثبيت، وما أمر به على سبيل السياسة الشرعية، أو الوقائع والأحوال الخاصة، فهو خاضع للظروف الزمنية الخاصة؛ سواء أكان التشريع اجتهاداً أم وحياً.[20] ويكثر في كتب الحنفية القول بأن هذا الحُكم من التشريع الخاص، أو ممّا شرعه النبي ﷺ سياسة لا تأبيداً (السرخسي، 1993، ج9: ص79، 159، ج10: ص110، ج16: ص60)، ويدخل في ذلك السُّنن التي حملها الأصوليين على الوقائع والأعيان الخاصة، وهذا فيه تصوُّر عن زمنية بعض الأحكام والتشريعات النَّبويَّة (الخيمي، 2014).[21]

الثاني: نظرية الوظائف النَّبويَّة التي أصَّل لها القرافي في "الفروق"، ثم تابعه فيها ابن عاشور في كتابه "المقاصد"، وتوسَّع فيها، مثل: وظيفة القضاء، والإمارة، وقيادة الجند عند القرافي (القرافي، د.ت، ج1، ص206–207)، ودور الصلح والتأديب، والكمال، والنصيحة والإرشاد عند ابن عاشور (ابن عاشور، 2004، ج3، ص99–137)، مع تنصيصهما على أن الوظيفة النَّبويَّة الأساسية هي التبليغ والتشريع، وأنه إذا طرأ على القضية احتمال التشريع وأحد الاحتمالات الأُخرى، فإن الترجيح لجانب التشريع فيها (القرافي، د.ت، ج1، ص208).

والذي يهم دراستنا هذه ممّا سبق هو تأكيد حضور أداة السياق في الفكر الإسلامي، بقطع النظر عن قبولها أو الاختلاف فيها، ولكنه حضور مغاير لما هو عليه الأمر في الفكر الحداثي من عِدَّة جهات، منها أن المنطلق الحداثي هو المنهج التاريخاني الذي يحيل صدور النَّص إلى تاريخه وواقعه، ويربطه به، ويغلقه عنده، وأن المنطلق المقابل له هو محاولة البحث عن مراد الله من قوله، أهو مراد عام لجميعهم أم خاص لبعضهم؟[22] وأن السُّنن الخاصة أو

[20] توجد نماذج وأمثلة عديدة عن الحالات الأربع المذكورة أعلاه، أُحيل في التوسُّع فيها إلى مظانها في كتب الأصول كما في الحواشي السابقة واللاحقة.

[21] انظر الدراسة كاملة في: **الأحكام الخاصة في السُّنَّة النَّبويَّة، قضايا الأعيان.**

[22] إن الإقرار بحضور أداة السياق في التراث الإسلامي المُبكِّر يمكن أن يُقرَأ من جهتين فيما يتصل بأدوات الحداثة؛ الأولى: القول إن للتراث أدواته التي قد تشتبه أو تتقاطع في الظاهر مع أدوات الحداثة، وهو المُعبَّر عنه في الأدبيات الأصولية

السُّنن الصادرة عن مقام القضاء مثلاً هي مرجعية للأصولي لا بنصها، بل بآلياتها وإطارها العام؛ أي إن تخصيص بعض النصوص بسياقاتها لا يستلزم تفريغها من دلالتها بالكُليَّة، وإنما يعني انتقالها إلى مستوى آخر في الاستهداء والاستثمار، وهذا دليل ما سبق ذكره، بأن الأدوات الحداثيَّة والأدوات الحديثية قد تشترك في إنتاج المعرفة، إلّا أن ذلك الالتقاء يسبقه افتراق في المنطلق، ويتلوه افتراق في النتائج.

الأصل الثاني: مسألة النسخ وأسباب النزول.

من استشهادات الحداثيين على دعوى التاريخانيَّة بالأصول الإسلاميَّة، مسألة أسباب النزول والنسخ. واحتجاجهم بأسباب النزول آتٍ من جهة كونها اعترافاً بحركة الزمن وأثرها في نشأة الأفكار وتطورها، وبذلك يتصل عندهم استمرار نزول القرآن على مدار ثلاث وعشرين سنة لمراعاة الظروف التاريخية، وكذلك موقف المعتزلة من خلق القرآن الذي يفصله عن صفة القِدم، ويصله بالزمني التاريخي (عبد الله، 2013، ص330)، من توضيح أن التسمية بأسباب النزول هي على سبيل التوسُّع، فإن الحوادث المذكورة ليست بأسباب حقيقية للنزول، إنما هي موارد لها فحسب.

واحتجاجهم بالنسخ في الكتاب والسُّنَّة جاء في سياق تأكيد التاريخانيَّة، انطلاقاً من أن النسخ فيه تشكيك بأزلية النَّص القرآني والنبوي، وبنوا عليه أن احتمال بقاء الحكم يساوي احتمال إزالته، وهذا يُقصي عن النَّص دلالته الأصلية، وينتزع منه القيمة التشريعية، ولا يترك له إلّا قيمة تاريخية فحسب، هي الدلالة على أنماط الحياة وأنظمتها زمان صدوره.

ولا شك في أن النسخ ثابت في المنهج الإسلامي مع وجود تفصيلات وخلافات دقيقة بين العلماء. والذي عليه جمهور الأصوليين أن النسخ واقع في السُّنَّة النَّبويَّة لاعتبارات كثيرة، أهمها أنَّه مُبلِّغ عن الله تعالى، ينقل ما يُؤمَر بتبليغه، والتدريج في التشريع هو من خصائص الدين، فلا حرج في ذلك، وما صدر عنه بالاجتهاد؛ فالأمر فيه أسهل. ويبقى السؤال قائماً: هل بَحْثنا عن النسخ هو بحث في تعليق صدور النَّص على سياقاته وتاريخه كما تريد التاريخانيَّة

باستنارة العقل بالنقل. الثانية: القول إن الحداثة ليست معطى زمنياً قريباً، بل هي أنماط تفكير قديمة قِدَم الفكر البشري، وإنما شهدت هيمنة وعالمية في العصور الأخيرة كما سلف بيانه. وفي كلتا الجهتين، فإن عملية استدعاء معانٍ تراثيَّة إلى المعنى الحداثي -كما يزعم الحداثيون- لا تتأتّى فيهما.

له أن يكون أم أنه عملية بحث عن مراد الله بتتبع أوامره وكلامه والاجتهاد في تنزيله على النحو الذي يريد، فينفصل في ذلك عن التاريخانيَّة؟

إن التصوُّر الإسلامي لا ينكر ورود النصوص على تشريعات خاصة مؤقتة أحياناً، فالنَّص قبل أن يُنسَخ كان هو مراد الشارع من المكلَّفين، ولكنه مراد مؤقت متصل بأزمنة مُحدَّدة، فإذا انتهى وقتها جاء الناسخ يقطع احتمال استصحاب دلالة النَّص الأوَّل -ودلالة الاستصحاب هي دلالة ظنية لدى الأصوليين-، ويرشده إلى أن الحكم الجديد هو ما جاء في النَّص الناسخ (السرخسي، د.ت، ج2، ص57). وعلى هذا، فإن النسخ يعود في صورته النهائية إلى أن يكون تخصيصاً أكثر من كونه إبطالاً؛ أي تخصيص زمان، أو مكان، أو أعيان، فالحكمان: الناسخ، والمنسوخ في التصوُّر الإسلامي، كلاهما مراد من الله تعالى، ووظيفة العقل في ذلك وحدوده لا تتصل بالنسخ ذاته، إنما بالبحث عن أدلته.[23]

يمكن إجمال الكلام في المنهج التاريخاني في أن قبوله يعني القول بأن الوقائع والتاريخ كانت هي مصدر النَّص وسبب نشأتها، وهذا ينزع عن النَّص الديني قداسته وخلوده ووجوب التسليم والإذعان له، وبهذا المنهج يتحقق للحداثي القطيعة مع الغيب والمصادر الميتافيزيقية، وتتم عقلنة النصوص وسلبها صفة استصحاب العمل بها إلى الآن. وهذا المنهج يفضي بالنَّص إلى أحد أمرين: نفي إمكانية تنزيله على أزمنة غير تلك التي صدر فيها، أو وجوب إعادة قراءته وتأويله بالوقائع الجديدة (عبد الله، 2013، ص339).

وما سبق من نقاش يفضي إلى استرداد الدعوى من أيدي الحداثيين؛ لأنهم أسبغوا على هاتين المسألتين المعنى الذي يريدون، لا معناهما عند الإسلاميين، وكذلك يفضي إلى القول بأن التاريخانيَّة لا يمكن أن تكون منهجاً دينياً بإطلاق.

---

[23] يمكن أن يعترض على ما ذُكِر أعلاه بنماذج وأفعال قام بها الفاروق عمر ﷺ، وحُمِلت على أنها نسخ لأحكام قرآنية ثابتة، مثل: قطع يد السارق عام المجاعة، ونسخ سهم المؤلفة قلوبهم بعد تمكُّن دولة الإسلام، وهي في واقع الأمر مُؤوَّلة بتأويلات أُخرى سوى النسخ، منها: التعليق بالعِلَّة مثل سهم المؤلفة قلوبهم، وتحقيق شروط الحدِّ في قطع السارق. وقد يستشكل في هذا السياق رأي الحنفية في ترجيح النسخ على التعليل في مسألة السهم المذكور، وهي من الأمور التي تستدعي دراسة مستقلة؛ لأنها ممّا يمكن توظيفه في خدمة المنهج الحداثي التاريخاني، بالرغم من أنها مبنية عندهم على النقل وإجماع الصحابة على ما قام به عمر، ولا يستقل العقل بذلك.

ب. المنهج التأويلي:

التأويليَّة أو الهرمينيوطيقا هدفت أوَّلاً إلى إيصال الكتاب الـمُقدَّس إلى العامة، وكسر الحاجز الذي أقامته الكنيسة بين الناس والإنجيل، ثم تحوَّلت التأويليَّة بعد ذلك إلى عقلنة النصوص الـمُقدَّسة والسيطرة على دلالاتها التقليدية، وصولاً إلى دلالات متوافقة مع الرؤية الحداثيَّة وقيمها. وقد صوَّر بعض الحداثيين ارتباطهم بالتراث على أنه ارتباط تأويلي لا قطيعة مباشرة معه، وصرَّحوا بهذه التصريحات، مثل قولهم: "لئن كانت الحضارة الإسلاميَّة هي حضارة النَّص، فإنها أيضاً حضارة التأويل." فبمثل هذه المقولات يُعمِل الحداثيون منهج التأويل الهرمينيوطيقي في النصوص. وبهذا، فالعلاقة بين التراث والحداثة على المنهج التأويلي هي علاقة هدم، وموقفه منه فيه تناقض ومصادرة أيضاً (عبد الله، 2013، ص355؛ القرني، 2012، ص171).

تُعرَّف التأويليَّة "بأنها القدرة على توليد المفاهيم بفحص النصوص داخلياً، وربطها بسياقها العام خارجياً، وصولاً إلى فهم الظواهر الاجتماعية والفردية والأحداث التاريخية، بحيث يحلُّ المؤوِّلُ القارئُ محلَّ المؤلِّف الأوَّل، فيكون سبباً في انبثاق معانٍ جديدة للنَّص بعد أن كان المؤلِّف سبب ميلاد النَّص" (الزين، 2015، ص33، 34؛ ناصر، د.ت، ص19). تهدف التأويليَّة إلى تجريد النَّص من تفسيراته التراثيَّة؛ لأنها عندهم ليست سوى واحدة من إمكانات النَّص وتمظهراته التي جاءت تلبية لحاجات العصور التي ظهرت فيها تلك التفسيرات التراثيَّة (أركون، 2007م، ص229).

ومن أهم أدوات هذا المنهج: الحفر الأركيولوجي، والتحليل اللغوي والفيمولوجي. وفي المقابل، فإنهم ينتقدون أدوات المنهج الإسلامي، لا سيَّما منهج الأصوليين في الوصول إلى المعنى في النَّص الديني، ويُصوِّرون الإشكال المنهجي عند الأصوليين التراثيين بأنهم يتعاملون مع النَّص على أن فيه معنىً قائماً بنفسه، وأن اللغة في التصوُّر التراثي الأصولي هي وسيلة الوصول إلى ذلك المعنى، في حين أن اللغة ليست هي مَن يُكسِب النَّص المعنى في التصوُّر التأويلي الحداثي، بل هو القارئ، وهذا هو الاختلاف الجوهري بين المنهجين (الشرفي، 2009، ص70-71).

وتتصل الهرمينيوطيقا بما بعد الحداثة من جهة القول بالتفكيكيَّة، أو بنسبية المعنى، أو القول بموت المؤلِّف (عبد الله، 2013، ص390)،[24] وبإسقاط حدود اللغة وقوانين دلالات ألفاظها الظاهرة، مع إسقاط الفهم الأوَّل للنصوص الدينية، وتؤول دلالات تلك النصوص إلى العبثية، وتصبح النصوص سائلة، وتُنتزَع منها القداسة، وينتهي البحث عن مراد القائل إلى البحث عن مراد القارئ (حرب، 1995، ص22)، ويرتفع الفارق بين النَّص القرآني أو النبوي، والنَّص البشري، وتزول عن النَّص إجماع الجيل الأوَّل في فهمه من جهة، وتلين العلاقة الصُّلْبة بين اللفظ ومعناه الظاهر في اللغة من جهة أُخرى، والنتيجة هي إمكانية قراءة الدين كله قراءة حداثيَّة من جديد، بدءاً بالمعجزات والقصص القرآنية والسيرة النَّبويَّة والأخبار، وانتهاءً بالتشريعات والأحكام والعقائد، وهي النتيجة نفسها التي وصل إليها المنهج التاريخاني كما سلف؛ لكي يصح لهم القول بالتأويل الـمُطلَق للنصوص الدينية، والقول بنفي سلطة اللغة أوَّلاً، ثم نفي سلطة السُّنن والإجماع المتوارث في فهم النَّص الديني (دونماز، د.ت، ص126)؛[25] لأنها كلها ضوابط تضبط المعنى، وتحدُّ من إمكانيات التوسع في التأويل اللغوي. وعليه، فإن هذا الاتجاه لم يعد له سقف من الثوابت يحافظ فيه على هويته.

بيد أن التأويل في التراث الإسلامي مسألة معروفة، وقد نالت حظها من الدراسة في التمييز بين مصطلحي التفسير والتأويل، وفي بيان شروط التأويل والـمُؤوِّل وغيره (الخطيب،2010، ص236، 322)،[26] إلّا أن استشهاد الحداثيين بالتراث في تثبيت منهج التأويليَّة غلب عليه الاهتمام بالتصوُّف الفلسفي والتفسير الإشاري بشخصيات مُؤسِّسة فيه مثل ابن عربي، والاهتمام كذلك بالحركات الباطنية وقراءاتها الباطنية للتراث والنصوص.[27]

24 النسبية نوعان، والمقبول منها تراثياً هو ما يُبقي المعنى في النص، ويحصرها بالتنزيل؛ فالحكم ثابت في النصوص، ولكن توافر شروط الحكم أو النص في الوقائع نسبي. للاستزادة، انظر: عبد الله، **الحداثة وموقفها من السُّنَّة**.

25 أعاد إبراهيم كافي دونماز مفهوم السُّنَّة التقريرية إلى مفهوم المعهود اللغوي عند العرب آنذاك، بحيث لا تكسب المفردات معاني لم تجرِ على ألسنة العرب، أو لم يعهد عنهم أن يفهموها بهذا النهج.

26 توجد عِدَّة أقوال في التمييز بين التأويل والتفسير، منها أن التأويل هو نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل، لولاه ما تُرك ظاهرُ اللفظ. أمّا التفسير فهو قصر اللفظ على معناه الحقيقي. ومنها أن التفسير أعم من التأويل؛ فالتفسير يُستعمَل في الألفاظ، والتأويل يُستعمَل في المعاني. ويرى الماتريدي أن التفسير هو القطع بالمعنى بدليل، والتأويل هو ترجيح أحد الاحتمالات بغلبة الظن.

27 نجد ذلك عند حسن حنفي، ومحمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وأدونيس. للاستزادة، انظر: عبد الله، **الحداثة وموقفها من السُّنَّة**، ص87، 371؛ القرني، **موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام**، ص226.

ولمزيد فهم لآلية عمل منهج التأويل بين التصوُّر الحداثي والإسلامي، يمكن لنا أن نُصوِّر العلاقة بين النَّص الديني ودلالاته على هذه الاحتمالات:

الأوَّل: الأخذ بدلالة ظاهر النَّص باعتبارها الدلالة اللغوية أو العُرفية، أو التي اتفق عليها الجيل الأوَّل، وعدم الخروج عن الظاهر إلّا بدليل أقوى.

الثاني: القول بظنية دلالات المفردات على المعاني، وأنه لا قطع في الدلالات إلّا نادراً، لاحتمالات التخصيص والنسخ والمجاز وما إلى ذلك.

الثالث: القول بصعوبة الوصول إلى المعنى أصلاً، والتوسع في احتمالات الشك في إدراك المعنى إلى درجة تصل لإبطال المعنى ذاته أو وظيفة اللغة نفسها.

الرابع: الفصل بين النَّص ودلالاته المعجمية والعُرفية أو المتفق عليها، والإتيان بدلالات مستحدثة له، مع الإقرار بأهمية إيجاد روابط بين الدلالات المعجمية والدلالات المستحدثة، حتى ولو دقَّت هذه الروابط، وغلب عليها الخفاء.

الخامس: التصريح بنفي دلالات النصوص أصلاً، وأنه لا علاقة بين الدال ومدلوله، واللفظ ومعناه.

وفي تحليل هذه الاحتمالات نرى الآتي:

الاحتمالان الأوَّل والثاني: يمثلهما التصوُّر الإسلامي بالمذاهب الأربعة المعروفة، وهو خلاف معتبر بين المدارس الأصولية، يرجع إلى مسألة القطع، أو الظن في دلالة الألفاظ، مثل ألفاظ العموم على سبيل المثال (النسفي، د.ت، ج1، ص22؛ الآمدي، د.ت، ج2، ص415).

الاحتمال الثالث: مسألة الاحتمالات العشرة التي أوردها الرازي على الدلالات اللغوية (الرازي، 1997، ج1، ص155؛ الرازي، 1999، ج9، ص71)، وهي مسألة مشهورة تؤول إلى نفي اللغة؛ لذا اشتغل كثيرون بردِّها مثل القرافي، ولا داعي للخوض فيها هنا (القرافي، 2012).

الاحتمال الرابع: ينتهي إلى فوضى معجمية وتاريخية وعُرفية، مثل تفسير السيارة -في القرآن- بالآلة، والنساء بالمستحدثات، وقطع الأيدي بالحبس، والجيب بما اتصل وتلاصق من الجلد البشري. فبالرغم من وجود ذلك الخيط الرفيع بين اللفظ الأصل والدلالة المصطنعة، كما صرَّح شحرور في منهجه؛ فإنه رابط أضعف من أن يُعتبَر لمخالفته أكثر الدلالات رجاحةً وثباتاً.

الاحتمال الخامس: أصحابه هم التفكيكيون، ومقولتهم لا يمكن أن تصمد في سياق النَّص الديني؛ لأن منطلقها هو تفكيك النَّص لا فهمه.

وعليه، فالتأويل الممكن في التصوُّر الإسلامي هو النوع الأوَّل والنوع الثاني ممّا سبق، والتأويل المطروح حداثياً هو النوع الرابع والنوع الخامس، وأجد النوع الثالث يمكن أن يؤسس للتفكيك الحداثي من داخل المنظومة الإسلاميَّة، ولهذا كثر نقده والرد عليه. فهذا وجه الخلاف الأوَّل بين النظرين، وهو خلاف يقع على مستوى التأويل ونوعه.

والفارق الثاني أن التصوُّر الإسلامي باتجاهاته جميعها من أصوليين، ومُحدِّثين، ومُتصوّفِة اتفقوا على تقسيم النصوص إلى ما يجب تأويله، وما يمتنع تأويله، وما يقبل تأويله. واختلاف المدارس التراثيَّة يقع في مدى سَعة أحد هذه الأقسام وضيق الأُخرى، إضافة إلى اشتراطهم قيام رابط معنوي جلي بين المعنى الـمُؤوَّل إليه النَّص والنَّص ذاته، وهو رابط يتحدد ضمن شرط عدم خروج الدلالة عن معهود العرب آنذاك في خطابها.

والفارق الثالث بين النظرين يمكن إجماله في المرجعية التي يعتمد عليها في عملية التفسير، أو التأويل، وفي الغاية من ذلك؛ فالمرجعية في التصوُّر الإسلامي منضبطة باللغة ومعهود أهل اللغة، والغاية فيه هي إدراك مراد المتكلم. أمّا المرجعية في التصوُّر الحداثي فهي غير منضبطة، والغاية متصلة بمراد القارئ.

ويبذل بعض الحداثيين محاولات في التأسيس لمنهج التأويل عن طريق منهج التأويل الإشاري عند الصوفية، والتأويل الباطني عند الباطنية، انطلاقاً من أن كلا المنهجين المذكورين يتصل بمنهج التأويل من جهة قطع المفردة أو النَّص عن معناه المتبادر في اللغة، أو العُرف، أو

على أساس أنه يقوم بتعميم دلالته على غير المعهود منه مثلاً، وهذا صحيح، إلّا أنه ليس على إطلاقه؛ إذ توجد فروق بين تلك المقاربات تتجلّى في عِدَّة أمور، أهمها:

– التأويل اللغوي الحداثي هنا يَرُدُّ المعنى المتبادر وينفيه، ويحصر الدلالة بالمعنى الجديد، بخلاف التأويل الإشاري الذي يقرُّ بالمعنى الظاهر والمعنى الباطن معاً، ولا ينفي أحدهما. أمّا التأويل الباطني فالصِّلة بينه وبين المنهج التأويلي لا يمكن إنكارها (الشايط، 2020).[28]

– الخلفية الفكرية التي تُوجِّه بوصلة التأويل اللغوي في تلك المناهج متغايرة؛ فإنها في الاتجاه الإشاري تعمل تحت عنوان البحث عن مراد الله تعالى ممّا قاله في كتابه، أو مراد النبي عليه الصلاة والسلام ممّا قاله في سُنَّته. أمّا في المنهج التأويلي الحداثي فإنها تبحث عن مراد القارئ وفهمه لهذه النصوص، وتهدف إلى وأد المعنى الأولي لها، وهي في التأويل الحداثي تستبطن القيم الحديثة، وفي التأويل الباطني تستبطن العقائد الباطنية التي تقوم عليها.[29]

والذي يخلص إليه الكلام في المنهج التاريخاني والتأويلي أن المناهج الحداثيَّة قد يبدو بأنها تشترك في تمظهرات أو تفاصيل معينة مع المناهج التراثيَّة الإسلاميَّة، لكنه اشتراك ووَصْلٌ يسبقه ويلحقه فصل؛ فالقيم والرؤية مختلفة، والمناهج غير متطابقة، والنقاش التحليلي السابق يثبت ذلك الافتراق. ويبقى سؤال: ما مدى استفادة المناهج التراثيَّة الإسلاميَّة من أدوات المناهج الحداثيَّة ضمن الإطار المذكور؟ فأي مزيد فهمٍ لمراد الله سؤال مشروع في ظني.

ثالثاً: الوعي والخلل المنهجي في التَّعامُل مع السُّنَّة في عالم ما بعد الحداثة

يمكن اختصار القول في المناهج الحداثيَّة التي دُرِست في المطلب السابق بأنها أخضعت نصوص الكتاب والسُّنَّة النَّبويَّة للتأريخ والتأويل، وأنه قد مُورِس عليها التعقيل والتأنيس، بمعنى أنها نزعت عنها صفة التقديس، وعوملت كسائر النصوص البشرية، واستُبدِلت بالمناهج

[28] ربط عبد القادر الشايط بين التيارات الحداثيَّة في تأويل القرآن والاتجاه الباطني، وعَدَّها امتداداً له، وهو ربط تُؤَكِّده هذه الدراسة كذلك. انظر: "بحث التلقي الحداثي للنص القرآني"، **أوراق نماء**، ص15. الرابط الإلكتروني:
https://nama-center.com/Articles/Details/41148

[29] اللافت للنظر في مدرسة التأويل اللغوي غياب الكفاءة اللغوية أصلاً عنهم، ووقوعهم في التناقض في مواطن كثيرة، ومعارضتهم القواعد اللغوية الأساسية، وتوجد أمثلة كثيرة على ذلك لا يتسع المجال لإيرادها.

الإسلاميَّة في مقاربتها تلك المناهج الحديثة. غير أن هذه المناهج المُستقدَمة إنما نشأت تحت وطأة صراع الحداثة مع الدين لغاية التحرر من سلطة النَّص؛ فكل استقدام لها يستبطن هذا الصراح لا محالة، وبذلك قطع الحداثيون بين تلك النصوص من جهة، ومراد مُنشِئها والمعهود اللغوي الشائع في بيئتها من جهة أُخرى، وأُزيلت عنها الخصوصية الثقافية الدينية، والانتماء إلى المنظومة المعرفيَّة الإسلاميَّة.

ومع ذلك، يبقى لدينا عِدَّة تساؤلات مشروعة: هل تلاقي أحد معطيات التصوُّر الإسلامي مع أحد معطيات التصوُّر الحداثي دليل كافٍ لنقض ذاك المعطى الإسلامي؟ وهل يمكن الوصول إلى نتائج التصوُّر الحداثي نفسها بآليات التصوُّر الإسلامي؟ وهل يمكن للتصوُّر الإسلامي أن يستغني عن آليات التصوُّر الحداثي عند الإجابة عن أسئلة الحداثة على سبيل المثال؟ لعل المطالب الآتية تُسهِم في تقديم بعض الإجابات عنها:

1. تمظهرات الخلل المنهجي في التَّعامُل مع السُّنَّة في عالم ما بعد الحداثة:

إن مناهج الفكر الحداثي تؤول بمجموعها إلى نقل الغائب إلى حيِّز الشاهد، بحيث يخضع الغيبي إلى شروط المنهج التجريبي المادي الذي أثبت فعاليته في التَّعامُل مع الطبيعة وفهم قوانينها ونُظُم استخدامها، بالرغم من أنه قطع الصلة بالديني والروحاني، وضيَّق دائرتهما إلى حيِّز الشأن الخاص فحسب، وأخضع العلوم الإنسانية والاجتماعية، وهي علوم غير كمية، لآليات الملاحظة والإحصاء الكمي في المنهج التجريبي.

أ. اختزال البُعْد الغيبي:

يبرز هنا أوَّل خلل مبدئي في هذه المناهج، وهو الموقف من النبوة؛ فالرؤية الحداثيَّة تنكر عالم الوحي والغيب صراحة أو مآلاً، وينتج من ذلك تغييب البُعْد المُقدَّس للنصوص، فمصدرها الغيبي يجعل عملية قطعها عن قائلها وعن مراده خللاً منهجياً في التَّعامُل مع تلك النصوص، ويرافق ذلك اختزال البُعْد الروحي العلوي المتعدد للإنسان والتَّعامُل مع البُعْد المادي الفرداني له.

والإنسان ثنائي الطبع بالفطرة، وكل محاولة لتفسيره بمنهج آحادي مادي أو روحي لن تُفلِح في فهمه، ولئن عَمَد التصوُّر الحداثي إلى تفسير الإنسان تفسيراً مادياً، فإن بعض التراثيين غالوا في التفسير الروحاني والغيبي، وأهملوا الأسباب المادية؛ فآلت مقاربتهم إلى خلل من نوع جديد. والأمر الذي تتميز به النظرة الإسلاميَّة أنها كلية ثنائية تنحو إلى الجمع بين البُعْدين؛ الروحي والمادي للإنسان.[30]

فالسُّنَّة هي جزء من النبوة التي هي صلة الوصل بين الألوهية والبشرية، وعالم الغيب والشهادة، والعلاقة بين القرآن والسُّنَّة وطيدة، والسُّنَّة لا يمكن عزلها عن القرآن، فالقرآن أصل حُجِّية السُّنَّة، والسُّنَّة هي المجال التطبيقي والبياني له، والنَّص لا ينفك عن بيانه إلّا إن أُريد له أن يُجَرَّد عن مضمونه. وأهمية التناول الحداثي هنا تأتي في كونه لفت النظر إلى البُعْد المادي في فهم النصوص الدينية أوَّلاً، وفي فهم الإنسان لذاته ولعلاقته بالكون ثانياً.

ب. الخلط بين الرؤى والمناهج والأدوات:

يُقصَد بذلك عدم التمييز بين المستويات الثلاثة المتوالية للأطروحة الحداثيَّة؛ فالخلط بين الرؤى والفلسفة المُؤسِّسة للحداثة مع مناهجها وأدواتها يُضيِّع على الباحث إمكانية الوصول إلى جواب دقيق في مسألة الوصل أو الفصل بين التصوُّرين الإسلامي والحداثي (القرني، 2012، ص172)،[31] لا سيَّما أن بعض الأطروحات الحداثيَّة تُصوِّر التاريخانيَّة مثلاً على أنها رؤية كلية وليس منهجاً معرفياً فحسب يخدم تلك الرؤية الكلية المادية، وكذلك في الطرف المقابل تُصوِّر أطروحات أُخرى التأويليَّة أو التاريخانيَّة على أنها أدوات معرفيَّة حداثيَّة لا مناهج كلية. وكلا التصوُّرين ممّا لا تقرُّ به الدراسة بناءً على الأنموذج الذي اقتُرِح في أوَّلها، والخلط بين هذه المستويات يُصعِّب عملية تحديد نقاط الاتفاق والافتراق بين المنظومتين. وعليه، فإن الوعي بكون "النقد المنهجي، والحفر التاريخي، والتأصيل والتأثيل" أدوات صدرت عن المناهج الحداثيَّة، يُسهِّل عملية الاستفادة منها، وإدخالها ضمن أدوات المنهج الإسلامي، لا لأغراضها التي أُقيمت لأجلها أصلاً، وإنما للإجابة عن أسئلة الحداثة أوَّلاً، ولمزيد فهم لمصادر المعرفة في التصوُّر الإسلامي؛ أي النَّص والكون.

---

[30] هذه النظرة هي الأطروحة المركزية لكتاب علي عزت بيغوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب.

[31] يلاحظ في عدد ليس بالقليل من الدراسات اختلاط مصطلحات المنهج والأدوات والفلسفات، واستخدامها بصورة ترادفية. وفي المقابل، تميَّزت بعض الدراسات بالدقة في استخدام هذه المصطلحات. انظر: القرني، **موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام**.

لكن القراءات الحداثيَّة اعتمدت المناهج الحداثيَّة وأدواتها وحدها في فصل تام عن المناهج والأدوات الإسلاميَّة، ووقعت في التَّعامُل مع النصوص بمناهج غير متفقة مع طبيعة هذه النصوص، وكذلك وقعت في القراءة الانتقائية عندما تناولت آيات وأحاديث معينة مقتطعة من سياقها، بحيث لم تعد تبحث عن المعنى الحقيقي بقدر ما تسعى لإلباس تلك النصوص المعانيَ المسبقة لها.

يضاف إلى ذلك أن عدم الوعي باختلاف مراتب بعض المفاهيم بين الاتجاه الحداثي والاتجاه الإسلامي يُفوِّت إمكانية فهم المنظومة الكلية للاتجاه. فالعقل والعقلانية مصدر مؤسس، وقيمة عليا في الفكر الحداثي، في حين أن العقل في الفكر الإسلامي ليس مصدر معرفة؛ فمصادر المعرفة فيه هي النَّص، والكون، أمّا العقل فأداة فهمهما. وعلى هذا الأساس، فإنه لا يُتصوَّر التعارض بين العقل والنقل؛ لأنه لا تعارض بين مصدر معرفي وأداة معرفيَّة، بل هما متكاملان في الفكر الإسلامي. أمّا في المنطق الحداثي فهما متعارضان كل التعارض (ملكاوي، 2015).

ت. عدم الوعي بجذور المقولات الحداثيَّة:

يتجلّى هذا في المقاربات التوفيقية بين الحداثة والدين، التي لم تكن على وعي كافٍ بأن الجذور الأساسية للمقولات الحداثيَّة تنتهي إلى نفي الغيب والخالق؛ فالتراثي لا يمكن أن يكون حداثياً صرفاً، ولا الحداثي يمكن له أن يكون تراثياً صرفاً. ونتيجة لهذا الخلل تُنووِلت قراءات توفيقية حداثيَّة للقرآن والسُّنَّة، لا تتضح فيها منزلة العقل الصحيحة، ويظهر فيها القول التاريخاني والقول التأويلي بصورة جلية، الذي تنتهي جذوره بالتسوية بين الخطاب الإلهي والخطاب البشري. غير أن الحرج الديني لدى بعض الحداثيين منعهم من القول بتاريخانيَّة القرآن، ونفي سلطته التشريعية، ولكن هذا الحرج لم يكن مع السُّنَّة، وتجلّى ذلك في أمرين:

الأوَّل: التشكيك في العصمة النَّبويَّة، وفي مرجعية السُّنَّة؛ إذ غلَّب الحداثيون الجانب البشري الاجتهادي من شخصية النبي ﷺ على جانب التبليغ الذي يعتمد على الوحي، وسلكوا في ذلك طريق إعادة النظر في مفهوم العصمة النَّبويَّة (أركون، 1996، ص17؛ ذويب،

2010، ص81)، ومفهوم عدالة الصحابة، وانتهوا إلى إنكار أهمِّ أصلين من أصول النبوة: الوحي، والعصمة،[32] فدعا توفيق صدقي إلى أن الإسلام هو القرآن وحده. وذكر نصر حامد أبو زيد أن النبي ﷺ وظيفته التبليغ فحسب، والسُّنَّة ليست وحياً ومصدراً للتشريع، وقال الشرفي: "بأن السُّنَّة لم تكن حُجَّة زمن البعثة، ويجب ألّا تكون حُجَّة اليوم" (حمزة، 2008م، ص49؛ أبو زيد، د.ت، ص119؛ الشرفي، 2001م، ص176 ؛ مصطفى، 2016، ص270).[33]

الثاني: التشكيك في توثيق السُّنَّة وصحة الأحاديث، فتكلموا عن أثر العامل السياسي والإيديولوجي في تدوينها وتأسيس سلطتها (الشرفي، 1998، ص71–75).[34] وفي ذلك قال أركون: "بأن السُّنَّة خضعت لعملية الانتقاء والحذف التعسفية تحت ظل الخلفاء، وتعرَّضت لعملية النقل الشفاهي بمشكلاتها كلها، وهو نقل قام به جيل من الصحابة، لا يرتفعون عن مستوى الشبهات، ووصف تاريخهم بأنه تختلط فيه الحكايات الصحيحة بالحكايات المزورة" (أركون، 1998، ص136). وقال أيضاً إن تدوين الأحاديث النَّبويَّة أخذ وقتاً أطول بكثير ممّا أخذه تدوين القرآن، و"إنه من الصعب أو المستحيل تأكيد القول بأن كل ناقل سمع بالفعل ورأى الشيء الذي نقله" (أركون، 2012، ص105).[35]

وهذان الموقفان لا يجتمعان مع التصوُّر الإسلامي بحالٍ؛ لأنهما ينفيان أي سلطة عن النبي ﷺ سوى التبليغ، ويذهبان إلى أن الأُمَّة قد اجتمعت منذ نشأتها على تحريف السُّنَّة بالفعل، أو بالسكوت عن الفاعلين. وقد تكفَّلت دراسات كثيرة في تثبيت مرجعية السُّنَّة، وفي توضيح منهج المُحدِّثين التاريخي النقدي في بيان الصحيح من الضعيف.[36]

---

[32] انظر تمثُّلات ذلك في:
–حنفي، حسن. **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم**، ص6.
– أبو زيد، نصر حامد. **نقد الخطاب الديني**، ص177.

[33] تُنسَب دعوى "الإسلام هو القرآن وحده" إلى محمد توفيق صدقي الذي كتب مقالاً في "المنار" بهذا العنوان.

[34] نقل الشرفي عن "أبو رية" شكوكه في توثيق السُّنَّة، في كتابه: **الإسلام والحداثة**. وكذلك طالب بإعادة النظر في مفهومي الصدق والكذب عند الـمُحدِّثين بأن يدخل في أدوات التمييز بينهما علوم النفس والاجتماع المعاصرة. له: **لبنات**، ص140.

[35] سبق ذكر مواقف كانت أكثر إنصافاً من جهة الحداثيين فيما يتصل بالإقرار بجودة مناهج الـمُحدِّثين في ضبط المرويات. انظر: الشرفي، عبد المجيد. **لبنات**، ص154؛ العروي، عبد الله. **مفهوم التاريخ: المفاهيم والأصول**، ص208–221.

[36] انظر في هذا السياق مُصنَّفات: مصطفى السباعي: **السُّنَّة ومكانتها في التشريع**، ومصطفى صادق الأعظمي: **دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه**، وعبد الغني عبد الخالق: **حُجِّية السُّنَّة**.

ولا بُدَّ من الإشارة في هذا السياق إلى أن تكرار هذه الانتقادات من جهة الحداثيين دون وعي بالردود التي طالتها أمرٌ فيه خلل منهجي أو إيديولوجي، ناجم عن قلة اطِّلاعهم على الردود، أو عدم اكتراثهم بها.

ث. الخلل في مرجعية النظرين وتقويمهما:

المرجعية الإسلاميَّة تكون للنَّص القرآني والنبوي، ولإجماع الجيل الأوَّل على الدلالات المستنبطة من تلك النصوص، أمّا التصوُّر الحداثي فيعاني غياب المرجعية الدينية، والمرجعية اللغوية، ومرجعية الإجماع كذلك.

ويأتي الخلل أيضاً في محاولة الحكم على التصوُّر الحداثي بالنظر الديني، والعكس كذلك. فبوصفهما اتجاهين متقابلين، تكون عملية تقويم أحدهما بحسب منطلقات الآخر مغالطة منطقية ومصادرة. غير أن الموازنة بين المناهج والقيم والنظريات لا تكون دائماً بالبحث عن أيهما أصح، فالحقيقة ليست دائماً جلية، وإنما تكون أحياناً بقياس مدى تماسك النظرية داخلياً، وقياس قدرتها التفسيرية للوقائع، وهو التحدي الجديد الذي قدّمته العلوم الحديثة أمام النظر الديني.

وفي المقابل، فقد يتبيَّن أن المناهج الحداثيَّة ليست بفطرتها مناهج حيادية في نظرية المعرفة، وأنها عاجزة عن أن تكون مناهج منضبطة؛ لأنها مُحمَّلة بفلسفة الحداثة وإيديولوجيتها، ولأنها نشأت لخدمة قيم الحداثة وتثبيتها؛ فاستقدامها بحذافيرها في غير ما قامت عليه، ولأجله هو خلل منهجي كبير يزيد من عمق المأزق بدلاً من أن يُسهِم في تحليله وحلِّه.

2. تمظهرات الوعي المنهجي في التَّعامُل مع السُّنَّة في عالم ما بعد الحداثة:

أ. الالتقاء الشكلي بين النظرين في جزئيات معينة لا غضاضة فيه:

العلاقة بين المستويات الثلاثة التي سلف ذكرها في تحليل التصوُّر الحداثي هي علاقة المقدمة والنتيجة؛ فالفلسفة الكلية للحداثة وقيمها هي مقدمة تعقبها مناهج الحداثة بوصفها

نتيجة. والمناهج نفسها هي مقدمة تعقبها الأدوات بوصفها نتيجة لها. والأدوات هي مقدمات لنتائج الفكر الحداثي. ولئن اشترك المنهجان في بعض النتائج، واجتمعا في بعض التفاصيل، فهو أمر لا غضاضة فيه؛ لأنه اشتراك جزئي، واجتماع مؤقت، يقع في إطار الوصل الذي يسبقها، ويعقبها الفصل.

ب. الوعي بأهمية أسئلة الحداثة في مقاربتها للسُّنَّة النَّبويَّة:

الاتجاه إلى أي عمل توفيقي بين التصوُّر الإسلامي والحداثي بخصوص التَّعامُل مع السُّنَّة النَّبويَّة يجب أن يستحضر وجود اختلاف في المفاهيم والرؤى فيما يتصل بعالم الغيب والنبوة والوحي. وعليه، تكون عملية عقلنة المعجزات والوحي والأخبار القرآنية والنَّبويَّة على سبيل التمثيل -في الإطار المعرفي الحداثي- عملية عبثية منتهاها نفي تلك المفاهيم.

وبالرغم من ذلك، فإن الأسئلة التي تناولتها الحداثة هي أسئلة العصر ومأزق الواقع الإسلامي، والإجابة عنها هي ممّا يتحتم علينا فعله. وهذه المقاربة أو الإجابة لها مستويان:

- الأوَّل: اعتماد الأرضية المعرفيَّة الإسلاميَّة والمناهج المتصلة بها عند بيان الجواب الصحيح عنها مدعماً بالأدلة الملائمة له، وبيان مواضع الخلل في الإجابة الحداثيَّة عنها.

- الثاني: الانتقال إلى الأرضية المعرفيَّة الحداثيَّة، وبيان مواضع الخلل في منهجيتها، والخلل في نقل تلك المنهجيات من حقل المعرفة المادية إلى حقل المعرفة الغيبية والدينية.

وقد سبق القول بأن الحداثة مهَّدت لاحقاً لنشأة مرحلة ما بعد الحداثة، وأنها مرحلة إعادة نظر في ثوابت الحداثة؛ وسواء أكانت الحُجَّة مع الحداثة أم مع ما بعدها، فإن العملية النقديَّة التي قام بها فلاسفة ما بعد الحداثة قد أثمرت الحركة والتطوير المطلوب في سياق البحث عن الحقيقة، خلافاً لحالة السكون والجمود. وعليه، يكون السؤال عن منهجيَّة التَّعامُل مع السُّنَّة والنصوص الدينية في عالم ما بعد الحداثة: هل تكون باستقدام المناهج الحداثيَّة إلى المناهج الإسلاميَّة والتوفيق بينها بالرغم من الإشكالات التي أثمرتها، أم بالاحتفاظ الحرفي بالمناهج والأدوات الإسلاميَّة، أم بإعادة النظر في تلك المناهج والأدوات بالأرضية المعرفيَّة الإسلاميَّة نفسها، وعن طريق باحثين مخلصين مُطَّلعين؟ إن المقاربة الثالثة لو

تحققت عبر الانطلاق من الأرضية المعرفيَّة الإسلاميَّة والمناهج الإسلاميَّة نفسها، ثم إخضاع هذه المناهج للتأمُّل والنقد بُغْيَةَ تحسينها بناءً على فلسفتها الأولى وقيمها المؤسسة، ثم الاستفادة من الأدوات المنهجيَّة الحديثة وغيرها في تطوير الأدوات المعرفيَّة الإسلاميَّة في واقعنا الحالي؛ يمكن أن تكون مقاربة أجدى من المقاربات الأحادية المذكورة، ولكن مع التنبيه إلى ما يأتي:

1. إذا حصل تشابه بين نتائج التصوُّر الحداثي والنظر التطويري الإسلامي، فإنه تشابه غير مُؤثِّر في حُجِّية هذه المقاربة المقترحة ومشروعيتها.

2. إذا حصل خلل في نتائج هذه الأدوات المزدوجة، فهو خلل غير مُؤثِّر في مشروعية هذه المقاربة؛ لأنها أصلاً مقاربة اجتهادية، ونتائجها خاضعة للنقد والتأمُّل وإعادة النظر، ويمكن محاجتها ونقدها داخل الأرضية المعرفيَّة والمنهجيَّة الإسلاميَّة.

ت. الوعي بخطورة الجمود إذا وقع فيه التصوُّر الإسلامي:

إن البقاء على أدوات التصوُّر الإسلامي فحسب في التَّعامُل مع أسئلة الحداثة وتحديات العصر غير كافٍ في نظر الباحث؛ لأن أسئلة الحداثة وما بعد الحداثة هي أسئلة تجديدية وجذرية تخاطب التصوُّر الإسلامي، وتوجب عليه البحث عن مُكمِّلات لمنهجه وأدواته في التَّعامُل مع الواقع الجديد وأسئلته الجديدة.

وهذا يعني أننا ننشد البحث في تطوير التصوُّر الإسلامي وتجديده انطلاقاً من أرضيته ومناهجه المعرفيَّة، وهو ما يوافق مصطلح التجديد التراثي الثابت في الحديث: "إن الله يبعث إلى هذه الأُمَّة على رأس كل مائة سنة مَن يُجدِّد لها دينها."[37]

---

[37] أخرجه الحاكم في **المستدرك**، كتاب الفتن والملاحم، ذكر بعض المجددين في هذه الأُمَّة، ج4، ص522، برقم8687. وأبو داود في **السنن**، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، ج4، ص178، برقم4291. على أن الشائع في الأطروحات الفكرية الإسلاميَّة اليوم هو محاولة تحديث الإسلام، أو البحث عن حداثة إسلاميَّة، أو إسلاميَّة المعرفة، وهو الذي نظر إليه طه عبد الرحمن في سؤال الحداثة وروحها، فأفرغ الحداثة من فلسفتها الغربية، وأعادها إلى قضايا إنسانية فكرية مُطلَقة، ثم بحث عن مقابلاتها الإسلاميَّة، وأكسبها اللبوس الأخلاقي الإسلامي، إلّا أنه سكلك مسلكاً آخر بعد ذلك إلى سؤال الأخلاق، كأنه يختط طريقاً مغايراً في حل هذا المأزق. والذي اختارته هذه الدراسة من حيث المضمون هو أقرب إلى الطرح الجديد لدى طه عبد الرحمن. ومن حيث المصطلح، فقد فضَّلْتُ مصطلح "تجديد" التراثي على تحديثه؛ لأن مصطلح "التجديد" مصطلح تراثي أصيل كما سلف بيانه.

وقد ظهر بهذا المطلب أن التلاقي بين نتائج النظرين الحداثي والديني في مسألة معينة هو أمر ممكن أوَّلاً، وأن مُجرَّد التلاقي ليس دليلاً على صحة المناهج الحداثيَّة أو فساد النتيجة باعتبار أنها صدرت عن المناهج الإسلاميَّة الأصيلة. وهذا يعني أن التصوُّر الإسلامي يستغني بمناهجه عن المناهج الحداثيَّة، أمّا الأدوات المعرفيَّة التي جاءت بها المناهج الحداثيَّة فهي أدوات منفصلة عن تلك الرؤيا، ويمكن الاستفادة منها في تطوير المناهج الإسلاميَّة وتجديدها، ويجب أحياناً اللجوء إليها في سياق الحِجاج الديني والحداثي.

رابعاً: نماذج من التوافقات المنهجيَّة بين التصوُّر الإسلامي والتصوُّر الحداثي

لعل هذا المبحث هو من الثمرات التطبيقية للدراسة؛ لذا سنتوقَّف فيه عند عِدَّة مشروعات بحثية، انطلقت من ثوابت منهجيَّة إسلاميَّة، ثم اعتمدت -على مستوى الأدوات- على أدوات حداثيَّة، سنذكر أنموذجين منها، ونُقدِّم تحليلاً موجزاً عنها.

1. البحث في نشأة السُّنَّة في القرن الأوَّل:

إن البحث التأصيلي والحفر التاريخي في نشأة السُّنَّة في العصور المبكرة، هو ممّا بشَّرت به المناهج الحداثيَّة التاريخانيَّة والتأويليَّة، وكانت الغاية لديهم من البحث في النشأة الأولى نفي القداسة عن تلك النصوص وربطها بوقائعها؛ لأن نشأة السُّنة وصدورها في مصطلحهم الاستشراقي أو الحداثي لا يعني البحث في زمان إيراد النبي ﷺ للحديث، أو زمان نقل الصحابة للقرآن أو السُّنَّة، وإنما يعني البحث في زمان اختلاق هذه النصوص ووضعها. وقد اعتمدت أدوات الحفر التاريخي، والبحث عن الوثائق المادية، وما إلى ذلك من أدوات المناهج الحداثيَّة، وهي غاية تتفق مع الرواية المادية غير الدينية للنظر الحداثي والمنهج التاريخاني.

ومن جهة أُخرى، فإن المناهج التراثيَّة لم تُعْنَ كثيراً بتتبُّع النشأة المبكرة للسُّنَّة، وقد تجلّى ذلك في قِلَّة البحوث والـمُؤلَّفات التي أرَّخت لهذه العصور، وفي اعتماد العلماء بعد ذلك على ما كُتِب في بدايات القرن الثالث الهجري وما تلاه، وذلك بعد أن استقرت (أو كادت) معظم العلوم التأسيسية الإسلاميَّة، لا سيَّما علم الحديث، والقراءات، والفقه.

وتأتي في مقدمة هذه البحوث كتاب الدكتور مصطفى الأعظمي "دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه"، ومثله كتاب امتياز أحمد "دلائل التوثيق المبكر للسُّنَّة والحديث"، وكذلك الكتب التي عُنِيت بتقديم الاتجاهات الحديثية في القرون الأولى والمدارس الحديثية في المدن، مثل: البصرة، والكوفة، والمدينة، ومكة. وما تريد الدراسة قوله: إن البحث في النشأة بوصفها إحدى أدوات المناهج الحداثيَّة هو بحث مشروع في المناهج التراثيَّة، ولا غضاضة فيه بالرغم من أن منطلقه حداثي تاريخاني، ولا يعني صدور هذه الدراسات عن المستشرقين وتأثُّرها بسؤال التاريخانيَّة، ونفي الوحي، عدم مشروعيتها أو عدم أهميتها، بل إن عكس ذلك هو الصحيح؛ لأنها دراسات تاريخية علمية يتعيَّن الاهتمام بها، وتسليط الضوء عليها؛ للإجابة عن أسئلة الحداثة وأسئلة الاستشراق أوَّلاً، ولمزيد فهم وثقة بأصول التصوُّر الإسلامي ومناهجه ثانياً. واعتماد هذه الأدوات لدى الحداثيين وتوظيفهم إيّاها في سياق نفي الواحي والمُقدَّس لا يُؤثِّر في مشروعيتها بحالٍ. وعليه، فإنه يمكن عَدُّ الدراسات التي قامت على هذا النسق من نماذج هذا المنهج.

2. الترتيب التاريخي للسُّنَّة النَّبويَّة:

الترتيب التاريخي هو بمعنى البحث التاريخي في توقيت صدورها، ثم ترتيبها زمنياً، وهي دراسات لا تزال في بداياتها، وقد جاءت متأثرة بسؤال التاريخانيَّة الحداثي أوَّلاً، ثم بالمحاولات التي بُذِلت في الترتيب التاريخي لآيات كتاب الله ثانياً. غير أن بعض هذه المحاولات جاءت استجابة للمنهج التاريخاني الحداثي الذي يريد أن يجعل الوقائع التاريخية دليلاً على كونها مصدراً للنَّص، وجاءت محاولات أُخرى استجابة لمنهج التأصيل التاريخي لمعرفة السابق واللاحق وبيان مدارك التنزيل وأغراضه في التشريع المتدرج على ثلاث وعشرين سنة، وما يتبع ذلك من إدراك الناسخ من المنسوخ، وفهم الحكمة النَّبويَّة من أجوبته على مسائل خاصة فُهِمت بهذا النظر، بمعنى أنه يجعل الوقائع أداة لمزيد فهمٍ لمراد الخالق من خَلقه.

وأمّا في السُّنَّة النَّبويَّة فتوجد محاولات أوَّلية في هذا الاتجاه، نذكر منها: بحث الترتيب الزمني للحديث في كتاب "الأدب في صحيح البخاري" لنماء البنّا، وكتاب "المكي والمدني في

الأحاديث" لعادل ياووز، وبحث "الحديث المكي والمدني: معالم وضوابط" لعبد الكريم توري. ويبقى إشكال التأثُّر بالمنهج التاريخاني في هذه الدراسات قائماً ما لم يُصرِّح المُؤلِّف بغرضه من الدراسة أوَّلاً، وبأرضيته المعرفيَّة، والمنهجيَّة ثانياً، وبذلك لا نجد غضاضة في أمثال هذه الدراسات التي تُسهِم في إغناء التصوُّر الإسلامي وردفه بالأدوات المنهجيَّة التي تزيد من رسوخه وفهمه.

فالدراسات المذكورة هنا وما يشبهها هي دراسات اشتُغِل بها على ردِّ بعض الأحاديث الضعيفة والموضوعة ببعض أدوات المنهج التاريخاني، مثل: الأسطرة، ومخالفة العقل والمنطق التاريخي، وغير ذلك من المناهج الحداثيَّة، وهي في واقع الأمر أحاديث وأخبار مردودة في المناهج التراثيَّة نفسها. وهذه الدراسات جاءت استجابة لأسئلة المناهج الحداثيَّة التي بشَّر بها المستشرقون والحداثيون، واعتمد بعضها أدوات حداثيَّة لا مناهج حداثيَّة في البحث المعرفي؛ أي إنها كانت ضمن إطار المناهج الإسلاميَّة وتحت غطائها، ومن هنا جاءت مشروعية اللجوء إليها مع التوضيحات والقيود المذكورة.

خاتمة:

اتجهت الحداثة إلى نقد مرجعية السُّنَّة وسلطتها، ثم إلى نقدها الداخلي عبر نقد المتن ونقد مناهج الأصوليين في فهمها، ولم تهتمَّ كثيراً بنقد نظام الإسناد في توثيقها، بخلاف النظر الاستشراقي الذي طال السَّند والمتن معاً، فكانت أعمالهم أشمل وأعمق من أعمال الحداثيين العرب، وهذا يعني أن الأسئلة التي تُنووِلت في القرن الماضي لا تزال حاضرة في الأطروحات الحداثيَّة، مثل: حُجِّية السُّنَّة واستقلالها بالتشريع والمقامات النَّبويَّة، ونقد المتن، إلّا أن المقاربة التأويليَّة فتحت أبواباً جديدة في التَّعامُل مع السُّنَّة لم تكن آنذاك.

والحداثي في حداثته مُقلِّد للغرب تقليدًا أعمى، وفي أحكامه قائسٌ تراثاً على تراثٍ مع الفارق، وهو في مناهجه وأدواته مُعْتَدٍ على مفاهيم تراثنا، ومُحرِّف لمضامينها وفق رغبته، فهذه ثلاثة إيرادات إشكالية تكفي في الرد على مشروعه من الأصل. وعملية استدعاء الحداثي لمفاهيم النسخ، وأسباب النزول، والتأويل، هي أشبه بعملية سطو عليها؛ لأنه انتزعها من

دلالاتها وسياقاتها التي أرادها أئمة التراث حينما أنشؤوها، وصكوا مصطلحاتها، واستعملوها، وبيَّنوا مدلولاتها في نسقهم المتبع لخط النبوة. وإن قيام بعض الحداثيين بعملية انتقاء مضامين وأحكام معينة من القرآن، والسُّنَّة، وتراث الفقهاء والأصوليين للدلالة على أنها -أي الأصول التراثيَّة - من المتفق مع الحداثة؛ يُمثِّل عملية تلفيق غير منهجيَّة ولا مقبولة.

وثمَّة حاجة إلى إعادة الثقة بالمنهج التراثي المبني على التصوُّر الإسلامي لدى طائفة من المتأثرين بالاستشراق والحداثة، وإدراك أنه منهج مُعبِّر عن نظام فلسفي ومنهجي متكامل، مع الجرأة بقبول أسئلة الحداثة ومحاولة الإجابة بالتصوُّر الإسلامي، وبالاستفادة من أدوات البحث الحديثة. والفارق بين النظرين الإسلامي والحداثي أن المنطلق الإسلامي في المسألة هو البحث في صحة الخطاب النبوي وتوثيقه، وفي مراده الأصلي منه، في حين أن النقد الحداثي يأتي من خارج المنظومة التقليدية، ويتبنّى قيم الحداثة ورؤاها، ويبحث في السُّنَّة على أنها معطى تاريخاني منقطع الصلة بواقعنا.

إن مشروعات إعادة قراءة التراث، أو الانتقاء منه لتأسيس عقلانية إسلاميَّة على المنهج الحداثي بمعظمها، كانت قراءات لإزاحة التراث بوصفه عائقاً أمام إمرار الحداثة، وذلك بإيقاعه في تناقضات داخلية كفيلة بإزاحته. وكذلك، فإن مشروعات المزاوجة بين المناهج الحداثيَّة والمناهج التراثيَّة أثبتت أنها تنتهي إلى طريق مسدود باعتبار التعارض في هذه المناهج التي تُعبِّر عن رؤى فلسفية متقابلة ليس لها أن تجتمع إلّا بعد أن تُجرَّد من خصوصيتها التراثيَّة الذاتية.

إن مشروعات تحديث أدوات قراءة التراث بمعنى الانطلاق من المناهج الأصيلة للتصوُّر الإسلامي، ثم تطويره وتجديده من الداخل بحسب أدواته الذاتية، والاستعانة بما يخدمه من أدوات أُخرى؛ يمكن توصيفها بأنها جزء من منهج التجديد الآتي من داخل الحيِّز التراثي، وبأنها مشروعات قائمة على جهود علماء مسلمين مُجدِّدين غير حداثيين، يرومون أفقاً يرتقي إلى ما هو أبعد وأوسع من التناول الحداثي، وهو الأفق الذي يحمل جذور الاستئناف العلمي الإسلامي المطلوب.

Methodology of Dealing with the Sunnah of the Prophet in the Postmodern World

Mohamad Anas Sarmini

Abstract

This study concerns the context of research pertaining to the methodology of approaching the Sunnah of the Prophet vis a vis the dilemma of modernism and postmodernism; a dilemma which has confronted the traditional Islamic system with many issues and questions. The study proposes an analytical model for modernist and traditional perspectives in order to compare them and bring them back to their early origins. This proposal is based on three levels: philosophy and worldview, the methods used in the context of this worldview, and the cognitive tools produced by those approaches.

The study then proceeds to examine the possibility of convergence between the traditional and modernist perspectives, rejecting the possibility of convergence in worldview and philosophy, while finding no obstacle to their agreement on the matter of tools. As for the possibility of convergence in methodologies, the study analyzes two modernist approaches, namely the historicist and the hermeneutical, and juxtaposes them with the traditional approaches of which can provide an Islamic foundation for them. The study contends that these two approaches (i.e., historicist and hermeneutical) adhere to the overall [modernist] worldview, meaning that it is incorrect to read the Sunnah through these approaches [i.e., in isolation of an Islamic worldview]. If these two approaches read the Sunnah [through a modernist worldview], then it will have to be on a compromising ground that brings together the [modernist and traditional Islamic worldviews], where the conditions for either of them are not fulfilled.

The study then proceeds to further analyze the tools of modernist approaches, doing so through two necessary means. The first is that of a methodological awareness concerned with defining the mechanisms and places for benefiting from these tools. The second having to do with the methodological imbalance in which it is concerned with highlighting the positions and the conditions that make it difficult to invoke them. The study concludes with a survey of applied models of studies in the Sunnah, which can be classified as introducing modernist tools in their approaches; or as being similar in their results to the results produced by the modernist approaches, and giving their opinion on those approaches.

Keywords: Sunnah, modernism, historicism, hermeneutics, systematic defect.

المراجع

الآمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي (د.ت). **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت: دار الكتب العلمية.

أدونيس، علي أحمد سعيد (1973). **الثابت والمتحول: بحث في الإبداع والاتباع عند العرب**، بيروت: دار الساقي.

أركون، محمد (1995). **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**، ترجمة: هاشم صالح، ط2، بيروت: دار الساقي.

أركون، محمد (1996). **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ط2، بيروت: مركز الإنماء القومي.

أركون، محمد (2007). **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ط4، بيروت: دار الساقي.

الأزهري، محمد بن أحمد (2001). **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

تورين، آلان (1998). **نقد الحداثة**، ترجمة: صيّاح الجهيم، دمشق: منشورات وزارة الثقافة.

الجابري، محمد عابد (2010). **تكوين العقل العربي**، ط10، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الجمل، بسام. "المتخيل الإسلامي بحث في المرجعيات"، مقال في موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

حرب، علي (د.ت). **الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

حنفي، حسن (د.ت). **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم**، مصر: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

حنفي، حسن (د.ت). **دراسات إسلاميَّة**، مصر: مكتبة الأنجلو المصرية.

حمزة، محمد (2008). **إسلام المجددين**، بيروت: دار الطليعة.

حمزة، محمد (2015). **الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

الخطيب، أحمد سعد (2010). **مفاتيح التفسير**، الرياض: دار التدمرية.

الخِيمي، محمد (2014). **الأحكام الخاصة في السُّنَّة النَّبويَّة، قضايا الأعيان**، دمشق: دار الفكر.

دونماز، إبراهيم كافي. **دراسات فقهية وأصولية**، إسطنبول: مركز البحوث الإسلاميَّة.

ذويب، حمّادي (2010). **السُّنَّة بين الأصول والتاريخ**، بيروت: المركز الثقافي العربي.

الرازي، محمد بن عمر (1997). **المحصول**، تحقيق: طه جابر العلواني، ط3، بيروت: مؤسسة الرسالة.

الرازي، محمد بن عمر (1999). **المطالب العالية**، بيروت: دار الكتب العلمية.

رمضان، محمد رمضان أحمد (1429هـ). **الاتجاهات العقلية المعاصرة في دراسة مُشكِل الحديث النبوي**، الرياض: دار رسالة البيان.

أبو رَيَّة، محمود (1996). **أضواء على السُّنَّة المحمدية**، مصر: دار المعارف.

أبو زيد، نصر حامد (1992). **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، القاهرة: سينا للنشر.

أبو زيد، نصر حامد (2006). **النَّص والسلطة والحقيقة**، بيروت: المركز الثقافي العربي.

أبو زيد، نصر حامد (1997). **نقد الخطاب الديني**، القاهرة: مكتبة مدبولي.

الزِّين، محمد شوقي (2015). **تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر**، بيروت: منشورات ضفاف.

السُّبكي، تقي الدين أبو الحسن بن عبد الكافي (1995). **الإبهاج في شرح المنهاج**، بيروت: دار الكتب العلمية.

السرخسي، محمد بن أحمد (1993). **المبسوط**، بيروت: دار المعرفة.

السرخسي، محمد بن أحمد (د.ت). **أصول السرخسي**، بيروت: دار المعرفة.

سرميني، محمد أنس (2020). "الحداثة والاتجاهات المتأثرة بها في التَّعامُل مع السُّنَّة النَّبويَّة"، تركيا: **مجلة كيليت باهر**، جانق كاله: جامعة 19 مارس، العدد17، المجلد2، ص143-168.

سرميني، محمد أنس (2019). "الدولة المستحيلة لحلاق مراجعة نقديَّة"، **مجلة البحوث الفقهية الإسلاميَّة**، مجلد17، عدد34، ص515-521.

سرميني، محمد أنس (2018). "السُّنَّة المستقِلة بالتشريع، حُجِّيتها واتجاهات التَّعامُل معها"، تركيا: جامعة صكاريا: مؤتمر مرجعية السُّنَّة.

سعد، حسين (1993). **بين الأصالة والتغريب في الاتجاهات العلمانيَّة عند بعض المفكرين العرب المسلمين في مصر**، مصر: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

الشايط، عبد القادر (2020). "بحث التلقّي الحداثي للنَّص القرآني"، أوراق نماء، ص15. على الرابط:

http://nama-center.com/Articles/Details/41148

شحرور، محمد. **دراسات إسلاميَّة معاصرة، الدولة والمجتمع**، دمشق: دار الأهالي، د.ت.

الشَّرَفي، عبد المجيد (2001). **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، بيروت: دار الطليعة.

الشَّرَفي، عبد المجيد (1998). **الإسلام والحداثة**، ط3، تونس: دار الجنوب للنشر.

الشَّرَفي، عبد المجيد (2009). **تحديث الفكر الإسلامي**، بيروت: دار المدار الإسلامي.

الشَّرَفي، عبد المجيد (2007). **الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع**، ط2، بيروت: دار المدار الإسلامي.

الشَّرَفي، عبد المجيد (1994). **لَبِنَات**، تونس: دار الجنوب للنشر.

شريح، محمد عادل. "**رينيه غينون والتقليدية التكاملية**"، على الرابط:

http://almultaka.org/site.php?id=362&idC=4&idSC=14

الصنعاني، عبد الرزاق (1983). **المصنَّف**، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي.

ابن عاشور، محمد الطاهر (2004). **مقاصد الشريعة الإسلاميَّة**، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميَّة.

عبد الرحمن، طه (1994). **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المغرب: المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، طه (2006). **روح الحداثة**، ط1، المغرب: المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، طه (2000). **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، المغرب: المركز الثقافي العربي.

عبد الله، الحارث فخري (2013). **الحداثة وموقفها من السُّنَّة**، ط1، مصر: دار السلام.

عيد، عبد الرزاق (2003). **سدنة هياكل الوهم**، دار الطليعة للطباعة والنشر.

غينون، رينيه (2016). **أزمة العالم الحديث**، ترجمة: عدنان نجيب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد (1979). **مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: دار الفكر.

أبو الفضل، مُنى (1994). "**المنهجيَّة الإسلاميَّة والعلوم السلوكية والتربوية**"، ط2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المؤتمر الرابع.

القاسمي، جمال الدين. **قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث**، بيروت: دار الكتب العلمية.

القرافي، أحمد بن إدريس. **رسالة في مسألة تعارض الاحتمالات العشرة المُخِلَّة بالفهم في التخاطب**، تحقيق: أشرف بن محمود، عمّان: الدار الأثرية للطباعة والنشر والتوزيع.

القرافي، أحمد بن إدريس. **الفروق أنوار البروق في أنواء الفروق**، عالم الكتب.

القرني، محمد بن حجر(2012). **موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام**، الرياض: مركز البحوث والدراسات في مجلة بيان.

القِمْني، سيد (1996). **الأسطورة والتراث**، ط3، مصر: المركز المصري لبحوث الحضارة.

المسيري، عبد الوهاب (2002). اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، القاهرة: دار الشروق.

المسيري، عبد الوهاب. دراسات معرفيَّة في الحداثة الغربية، القاهرة: دار الشروق، 2006م.

مصطفى، علي صالح (2016). "المذهب النقدي عند نصر حامد أبو زيد وموقفه من الاحتجاج بالسُّنَّة"، تركيا، **مجلة كلية الإلهيات** في جامعة حران.

ملكاوي، فتحي حسن (2015). **البناء الفكري، مفهومه ومستوياته وخرائطه**، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم (1414هـ). **لسان العرب**، ط3، بيروت: دار صادر.

ناصر، عمارة. **اللغة والتأويل**، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون.

النَّسَفي، أبو البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد. **كشف الأسرار**، بيروت: دار الكتب العلمية.

الهروي، أبو عبيد أحمد بن محمد (1999). **الغريبين في القرآن والحديث**، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز.

References

Abdurrahman, T. (2006). *Rawḥ al-Ḥadāthah*. Morocco: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Abdurrahman, T. (2000). *Su'āl al-Akhlāq: Musāhamah fī al-Naqd al-Akhlāqī li al-Ḥadāthah al-Gharbiyyah*. Morocco: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Abdurrahman, T. (1994). *Tajdīd al-Manhaj fī al-Taqwīm al-Turāth*. Morocco: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Abu al-Fadl, M. (1994). *Al-Manhajiyyah al-Islāmiyyah wa al-ʿUlūm al-Sulūkiyyah wa al-Tarbawiyyah*. International Institute of Islamic Thought.

Abu Rayyah, M. (1996). *Al-Aḍwā' ʿalā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah*. Egypt: Dār al-Maʿārif.

Abu Zaid, N. (2006). *Al-Naṣ wa al-Sulṭah wa al-Ḥaqīqah*. Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Abu Zaid, N. (1992). *Imām al-Shāfiʿī wa Ta'sīs al-Aydūlūjiyyah al-Wasaṭiyyah*, Cairo: Sīnā li al-Nashr.

Abu Zaid, N. (1997). *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*. Cairo: Maktabat Madbūlī.

Adonis, A. (1973). *Al-Thābit al-Mutaḥawil: Baḥth fī al-Ibdāʿ wa al-Itbāʿ ʿinda al-ʿArab*. Beirut: Dār al-Sāqī.

Al-Āmidī, A. (n.d.). *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Azhari, M. (2001). *Tahdhīb al-Lughah*. (M. Mereb, Ed.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al ʿArabī.

Al-Harawi, A. (1999). *Al-Gharibayn fī al-Qur'ān wa al-Ḥadīth*. (A. al-Mazidi, Ed.). Saudi Arabia: Maktabat Niẓār Muṣṭafā al-Bāz.

Al-Jabiri, M. (2010). *Takwīn al-ʿAql al-ʿArabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-ʿArabiyyah.

Al-Jamal, B. (n.d.). *Al-Mutakhayil al-Islāmī: Baḥth fī al-Marjiʿiyyāt*. Mawqiʿ Mu'assasat Mu'minūn bi-lā Ḥudūd.

Al-Khatib, A. (2010). *Mafātiḥ al-Tafsīr*. Riyadh: Dār al-Tadmuriyyah.

Al-Khiyami, M. (2014). *Al-Aḥkām al-Khāṣah fī al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Damascus: Dār al-Fikr.

Al-Nasafi, A. (n.d.). *Kashf al-Asrār*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Qarāfī, S. (n.d.). *Al-Furūq ʿalā Anwār al-Burūq fī Anwā' al-Furūq*, ʿĀlam al-Kutub.

Al-Qarāfī, S. (n.d.). *Risālah fī Mas'alat Taʿāruḍ al-Iḥtimalāt al-ʿAsharah al-Mukhillah bi al- Fahm fī al-Takhāṭub* (A. Ibn Mahmoud, Ed.). Amman: Al-Dār al-Athariyyah.

Al-Qarni, M. (2013). Mawqif al-Fikr al-Ḥadāthī al-ʿArabī min Uṣūl al-Istidlāl fī al-Islām. *Majallat al-Bayān*. Riyadh: King Fahd National Library.

Al-Qāsimī, J. (n.d.). *Qawāʿid al-Taḥdīth min Funūn Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Qimni, S. (1999). *Al-Asṭūrah wa al-Turāth*. Egypt: Al-Markaz al-Miṣrī li Buḥūth al-Ḥadārah.

Al-Rāzī, F. (1997). *Al-Maḥṣūl* (T. al-Alwani, Ed.). Beirut: Mu'assasat al-Risālah.

Al-Rāzī, F. (1999). *Al-Maṭālib al-ʿĀliyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Ṣanʿānī, A. (1983). *Al-Muṣannaf*, (H. al-Aʿzami, Ed.) Beirut: Al-Maktab al-Islāmī.

Al-Sarkhasī, M. (1993). *Al-Mabsūṭ*, Beirut: Dār al-Maʿrifah.

Al-Sarkhasī, M. (n.d.). *Uṣūl al-Sarkhasī*. Beirut: Dār al-Maʿrifah.

Al-Sharafi, A. (2007). *Al-Fikr al-Islāmī fī al-Radd ʿalā al-Naṣārā ilā Nihāyat al-Qarn al-Rābiʿ*. Beirut: Dār al-Madār al-Islāmī.

Al-Sharafi, A. (2001). *Al-Islām bayn al-Risālah wa al-Tārīkh*. Beirut: Dar Al Ṭalīʿah.

Al-Sharafi, A. (1998). *Al-Islām wa al-Ḥadāthah*. Tunis: Dār al-Janūb.

Al-Sharafi, A. (1994). *Labināt: Maʿālim al-Ḥadāthah*, Tunisia: Dār al-Janūb li al-Nashr.

Al-Sharafi, A. (2009). *Taḥdīth al-Fikr al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Madār al-Islāmī.

Al-Shayit, A. (2020). *Baḥth al-Talaqqī al-Ḥadāthī li al-Naṣṣ al-Qur'ānī. Awrāq Namā'*. http://nama-center.com/Articles/Details/41148.

Al-Subkī, T. (1995). *Al-Ibhāj fī Sharḥ al-Minhāj*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Zein, M. (2015). *Ta'wīlāt wa Tafkīkāt: Fuṣūl fī al-Fikr al-Gharbī al-Mu'āṣir*. Beirut: Manshūrāt Ḍafaf.

Arkoun, M. (2007). *Al-Fikr al-Islāmī: Naqd wa Ijtihād*. (H. Salih, Translator). Beirut: Dār al-Sāqī.

Arkoun, M. (1995). *Ayna Huwa al-Fikr al-Islāmī al-Muʿāṣir?* (H. Salih, Translator). Beirut: Dār al-Sāqī.

Arkoun, M. (1996). *Tārīkhiyyat al-Fikr al-ʿArabī wa al-Islāmī* (H. Salih, Translator). Beirut: Markaz al-Namā' al- Qawmī.

Dho'ayb, H. (2010). *Al-Sunnah bayn al-Uṣūl wa al-Tārīkh*. Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Donmaz, I. (n.d.). *Dirāsāt Fiqhiyyah wa Uṣūliyyah*. Istanbul: Markaz al-Buḥūth al-Islāmiyyah.

Eid, A. (2003). *Sadanat Hayākil al-Wahm*. Beirut: Dār al- Tālīʿah.

Elmessiri, A. (2002). *Al-Lughah wa al-Majāz: Bayna al-Tawḥīd wa Waḥdat al-Wujūd*. Cairo: Dār al-Shurūq.

Elmessiri, A. (2006). *Dirāsāt Maʿrifiyyah fī al-Ḥadāthah al-Gharbiyyah*. Cairo: Dār al-Shurūq.

Fakhry, A. (2013). *Al-Ḥadāthah wa Mawqifuhā min al-Sunnah*. Egypt: Dār al-Salām.

Guénon, R. (2016). *Azmat al-ʿĀlam al-Ḥadīth*. (A. Naguib, Translator). Al-Markaz al-Islāmī li al-Dirāsāt al-Istirātījiyyah.

Hamzah, M. (2005). *Al-Hadith al-Nabawī wa Makānatahu fī al-Fikr al-Islāmī al-Muʿāṣir*. Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Hamza, M. (2007). *Al-Islām Wāḥidan wa Mutaʿdidan: Islām al-Mujadidīn*. Beirut: Dār al-Tālīʿah.

Hanafi, H. (n.d.). *Al-Turāth wa al-Tajdīd*. Egypt: Al-Mu'assasah al-Jāmiʿiyyah.

Hanafi, H. (1981). *Islamic Studies*. Cairo: The Anglo-Egyptian Library.
Harb, A. (1995). *Al-Mamnūʿ wa al-Mumtaniʿ :Naqd al-That al-Mufakira*. Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Ibn ʿĀshūr, M. (2004). *Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah*. (M. Ibn al-Khawja, Ed.). Qatar: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah.

Ibn Fāris, A. (1979). *Maqayīs al-Lughah* (A. Haroun, Ed.). Beirut: Dār al-Fikr.

Ibn Manẓūr, A. (1994). *Lisān al-ʿArab*. Beirut: Dār Ṣādir.

Malkawi, F. (2015). *Al-Binā' al-Fikrī: Mafhūmahu wa Mustawiyyātahu wa Kharā'iṭahū*. Amman: International Institute of Islamic Thought.

Mustafa, A. (2016). *Al-Madhhab al-Naqdī ʿinda Naṣr Ḥāmid Abū Zayd wa Mawqifuhu min al-Iḥtijāj bi al-Sunnah*. Turkey: Majallat Kulliyyah al-Ilāhiyyāt fī Jāmiʿat Ḥarrān.

Nasser, I. (n.d.). *Al-Lughah al-Ta'wīl*. Beirut: Al-Dār al-ʿArabiyyah li al-ʿUlūm.

Ramadan, M. (2008). *Al-Ittijāhāt al-ʿAqliyyah al-Muʿāṣirah fī Dirāsat Mushkil al-Ḥadīth al-Nabawī*. Riyadh: Dār Risālat al-Bayān.

Sa'ad, H. (1993). *Bayn al-Aṣālah wa al-Taghrīb fī al-Ittijāhāt al-ʿAlmāniyyah ʿinda baʿḍ al-Mufakirīn al-ʿArab al-Muslimīn fī Miṣr*. Egypt: Al-Mu'assasah al-Jāmiʿiyyah.

Sarmini, M.A. (2019). *Al-Dawlah al-Mustaḥīlah li Ḥalāq: Murājiʿah Naqdiyyah*. *Majallat al-Buḥūth al-Fiqhiyyah al-Islāmiyyah*, 17(34), pp. 515-521.

Sarmini, M.A. (2020, March). *Al-Ḥadāthah wa al-Ittijāhāt al-Muta'athira Bi-hā fī al-Taʿāmul maʿ al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Turkey: Kilit Bahir Journal, 2(17), pp. 143-168.

Sarmini, M.A. (2018). *Al-Sunnah al-Mustaqillah bi al-Tashrīʿ: Ḥujiyatuhā wa Ittijāhāt al-Taʿāmul Maʿhā*. Turkey: Jāmiʿat Ṣakāray.

Shahrour, M. (n.d.). *Dirāsāt Islāmiyyah Muʿāṣirah: Al-Dawlah wa al-Mujtamaʿ*. Damascus: Dār al-Ahālī.

Shurayh, M. (n.d.). *René Guénon and Integrative Traditionalism*.

http://almultaka.org/site.php?id=362&idC=4&idSC=14.

Turin, A. (1998). *Naqd al-Ḥadāthah*. (S. al-Jahim, Translator). Damascus: Manshūrāt Wizārat al-Thaqāfah.